

الثقافة والديمقراطية في السودان
الدكتور عبد الله على إبراهيم



الثقافة والديمقراطية
فى السودان

بسم الله الرحمن الرحيم

فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ

صدق الله العظيم



DAR AL AMEEN

طبع ● نشر ● توزيع

القاهرة : ١٠ شارع بستان الدكة من شارع الألفى (مطابع سجل العرب) تليفون : ٩٣٢٧٠٦

ص.ب : ١٣١٥ العتبة ١١٥١١

الجيزة : ٨ ش أبو المعالى (خلف مسرح البالون) العجوزة - تليفون : ٣٤٧٣٦٩١

١ شارع سوهاج من شارع الزقازيق (خلف قاعة سيد درويش) - الهرم

ص.ب : ١٧٠٢ العتبة ١١٥١١

الطبعة الأولى

١٤١٦ هـ - ١٩٩٦ م

رقم الإيداع ٣٤١٧/ ١٩٩٦

I.S.B.N.

977-279-070-X

الثقافة والديمقراطية في السودان

بقلم

الدكتور : عبد الله على إبراهيم



الإهداء

إلى المرحومة الحاجة الوالدة أم هاني على عثمان ..

والمرحوم الحري عبد الله الشيخ البشير ..

والمرحوم « الباشمهندس » محمد على إبراهيم ..

والمرحوم الشاعر الجيلي عبد الرحمن ..

والمرحوم الشاعر محمد عبد الحي ..

« تحنو عليهم ربي بالشآبيب اللطيفة ،

فدينهم على هذه الكلمات جم » ...

والحمد لله ،،،

عبد الله على إبراهيم

مقـــدمـــة

ليس من المبالغة القول : إن القارئ العربى فى المشرق والمغرب يعرف أكثر ما يعرف عن المجتمع السودانى من كتابات الطيب صالح ، وبصورة خاصة روايته ، « موسم الهجرة إلى الشمال » . وفى قراءاتى المتعددة لتلك الرواية كنت دائما أقف فى حيرة حول الشخصية الرئيسية فى الرواية ، شخصية مصطفى سعيد ، فهى تحتمل تفسيرات متعددة إلا أن أبرزها وأقربها للقارىء هى صفته المزدوجة بين التجسيد الكلى للمشاعر الحسية والاستهتار الأخلاقى من جهة ، والتمثيل الجاف للعقل المتفوق والقدرة الفكرية من جهة أخرى . وتظل تلك الازدواجية حالتين منفصلتين قلما تجتمعان فى هيئة واحدة . وتنبهنا تلك الازدواجية المنفصمة إلى أحد أهم المواضيع التى يتطرق إليها الدكتور عبد الله على إبراهيم فى مجموعته هذه حول المجتمع والحضارة السودانية ، وهو أكثر دراية بها من حيث النسبة والثقافة ؛ كونه سودانى الهوية ومتخصصًا فى الفولكلور والأنثروبولوجيا . والموضوع المشار إليه هنا هو الازدواجية فى حضارة السودان ذاته : الحضارة العربية الإسلامية فى الشمال ، متمثلة بما يسمونه « رجل سنّار » والحضارة الزنجية المتعددة الأديان ، المتمثلة بما يسمونه أحيانًا بـ « الإفريقى النبيل » . والازدواجية تعبير عن حضارة الشمال مقابل حضارة الجنوب ، الغاب والصحراء – حسب تعبيره – الدغل والبادية ، الثقافة العربية الإسلامية والثقافة الزنجية المتعددة المظاهر ، باختصار ، « رجل سنّار » و « الإفريقى النبيل » ، فمن جهة ، يقول الدكتور عبدالله على إبراهيم : هناك الفكر العربى الإسلامى الحنبلى المتشدد والصلف ، ومن جهة أخرى الفكر الزنجى المتصف بالسماحة واللطافة . وفى تلك الازدواجية يكمن جزء كبير من خاصية السودان بوصفه بلدًا ينتمى إلى العالم العربى ، ويشكل

حلقة من الحلقات الكبرى المكونة له ، وسوف نـرى هنا أهمية الخاصية القطرية تلك فى التفكير القومى العربى ، وما تقدمه لذلك الفكر من أمثولة هو بأشد الحاجة إليها .

المفكر السـودانى ، بحكم تكوينه ومحيطه ، متيقـظ للازدواجية الحضاريـة فى بلده ، فهى تشكل مـادة أساسيـة فى الحوار الفكـرى القـائم منذ زمن ولـو أن ذلك الحوار ظل بعيـدًا عن المحاور الفكـرية الأساسيـة الدائرة فى أجواء الفكر العـربى المركزى . ويساعـدنا هنا الـدكتور إبراهيم على تفهُّم ذلك الحوار الفـكرى المسمى بـ« الأفروعربيـة » فى مقالتـه : « الأفروعربيـة أو تحالف الهاربين » ، ويعـرف الأفروعربيـة بأنها عمل واع لاستعـادة « الدم الإفريقـى ودراسة ذلك الجانب من ميراثنا والذى أهمل لمدة ؛ وأعنى التراث الـزنجى » . ثم يبين للقارىء المظهر الحضارى فى الطرف المناقـض وهو وجهة نظر غلاة الإسلاميين القائلين بـأن الحضارة الجنوبية الزنجية لابد أنها سوف تذوب وتنصهر فى الحضارة العربية الإسلامية .

السؤال ، هنـا ، هو لماذا نثير فى هـذا الصدد موضـوع شخصية مصطفى سعيـد الوارد فى رواية «الطيب صالـح» ؟ إن مصطفى سعيد يمثل السودان تمثيلاً يكاد يكون كليا ، فهو سودانى من أب شمالى وأم جنـوبيـة ، هـذا من جهـة ، ومـن جهـة أخـرى تمثل شخصيتـه رجل سنّـار والأفـريقى الـزنجى الجنـوبى معًـا ، وهـو الإنسـان السودانى الـذى تصبـو إلى خلقـه جماعـة الأفـروعـربية ، ففـى المظهر الأول يتمتع مصطفـى سعيد بعقل بـالغ الحدة والـذكـاء ويبرز فى الجامعات البريطانية ومحافلها الفكرية ، وفى المظهر الثانى هو طفل شهوانى ، غرّ يلاحق اللذة والمتعة حيـث يمكنه أن يقتنصهـا ، حلالاً كانـت أو حرامًا . وعلى هـذا الغرار ، تصـف جماعة الأفروعربية السودانى الأفـريقى الجنوبى بالطفولة والغرارة والمشاعية والـروحانية وخفة القلب والولع بالإيقاع والرقص ، وجميعها صفات تَسِم سلوك مصطفى سعيد .

والمقلق فى هـذا الوصف لـلأفريقى الجنوبـى ، والذى يشارك فيـه الطيب صالـح بخلقه شخصية سعيد ، أنه مطابق لنظرة الأوروبى المستعمر إلى الشخصية الأفريقية ، وقد حلل تلك النظرة المفكر المارتينيكى الفذّ ، « فرانتسِ فانـون» ، وانتقدها بشدة . فالأوروبى المستعمر يرى فى الأفريقى شخصية محكومًا عليها بالطفولة الأبدية والغرارة والمشاعية والجموح الحسّى والبقاء خارج النظـام الأخلاقـى ، وهو قادر على الـرذيلة دون أن يعيهـا وعلى العـدوان والاعتـداء عن قصد . ولايمنع هـذا أن يكون الأفريقى من الوجهـة النظرية يتمتع بقوة عقلية ممـاثلة لغيره من البشر ، إلا أن الفارق ، الذى يكمن فى أن شخصية الأفريقى مزدوجة ، يظل العقل عنده ، مهما

اقتدر وتثقف ، منفصـلا عن الأخلاق والمشـاعر التى تظل طفوليـة غير ناضجـة . وهى صورة تمكّن أن يلتقطها بحـذاقة الكـاتب الكينى « إنجوجى » فى روايـاته . كذلـك الطيب صالح ، فشخصية مصطفى سعيد هى طبقًا لهذا الوصف .

وليس من السهـولة أن نبرىء الطيب صـالح من معـرفة نظـرة المستعمر الأوروبى هـذه للأفـريقى وهو الذى رُبِىَ وتـرعرع فى عهد الحكم البريطـانى الاستعمارى للسودان ، ودرس فى بريطانيـا وعمل فيها ووضع معظم حوادث روايته فى بـريطانيا . أما إلى أى حدٍّ قـد تأثر كتاب الأفروعربية فى الخرطوم بالإنجليـز فى نظرتهم إلى مواطنهم الجنوبى ، فإنه يظل أمرًا محل تكهن ، وقد يكون ما تصـوروه رأيًا عربيًا أصيلاً فى الأفريقى الزنجى ، وإن لم تعطنـا آداب اللغة العربية شـاهـدًا على ذلك . إلا أنـه قبل التسرع فى الحكم على الطيـب صـالح بأنـه قـد كتب بعقليـة المستعمر معّـرضًا نفسه لتهمـة المدموغ(*) فكـريـا يجدر بنـا أن نقف لحظـة ونتفحص مصير مصطفى سعيد . لم يصـور الطيب صالح حياة سعيـد على أنها قدوة ومثال يُهتـدى به ، بل على العكس صورهـا كشخصية مـدمرة لذاتها وللغير . لقـد كانت نهايتـه مأساة مفجعـة ، كما وأنه فشل فشلاً ذريعًا من الناحية الأخلاقية والعاطفيـة والحياتية ، وقد دفع ثمنًا غاليًا لتهوره قبل أن يعود فيستقيم ويستقر فى القرية السودانية ، وفى ذلك رمز لايمكن تجاهله .

إنى أرى هنا التـوافق فى الرأى بين الـدكتور إبـراهيم والطيب صالح فى رفضهم أطـروحة الأفروعربية . فالطيب صالح يرى فيها الفشـل والنهاية المأساوية ، أى أنه يقول لنا : إن الفصم بين العقل والأخلاق أمر لاهداية فيه ، بل يؤدى إلى تدمير الذات . والرسالة هذه ليست موجهة إلى الســودان فحسب بل إلى السلــوك السيـاسى العـربى بين المفكـرين ورجــال السيـاسـة والقياديين ، ممن استلمـوا مسئولية ومصير الشعوب العـربية ، فضربوا بالقيم والأخـلاق عُرض الحائط فضلوا الطريق ، وهم الذين لم يجيـدوا التصرف العقلانى ولا السلوك الأخلاقى فسجلوا بـذلك حلقات متتـالية من المآسى القـومية التى لم تكن لتقع بـدون سوء تـدبيرهم . ومن ذلك الاعتماد على القهر والتسلط وخرق حقوق الإنسان والعمل بـدون شرعية دستورية وزج العسكر فى السيـاسة والسيـاسـة فى العسكر . ولانعفى من ذلك الاتهام المفكـر القـومى العربى الـذى اختط طريق العقلانية فى رسمه للنهج القـومى ، دون أن يعير أهمية للمظهر الأخلاقى الواجب لملازمة القيادة القومية . ولايقتصر هذا القول على ما قد كتبوه فحسب ، بل فى سلوكهم أيضا ،

(*) من دمغه : وسمه ، وطبعه بطابع خاص .

فهاك المفكر السـورى ميشال عفلق الذى أعطى فى كتـاباته أهمية خـاصة للالتزام بـالأخلاقية والديمقراطيـة ، ثم عمل وتعاون مع العسكر فى وصول حـزبه البعثى إلى الحكم ، كما أنه عمل فى رحاب كبار الطغاة من الحكام العرب ، مما يجعلنا نحذر ثانية من الازدواجية وانفصام الفكر عن الأخلاق فى الشخصية العـربية عامة ، وليس السودانية فحسب . إن افتقـار الفكر القومى إلى الضوابط والأسس الأخلاقية قد يعود إلى كونه فكـرًا مبتدعًا ، ويمتاز الفكر الإسلامى عليه من هذه النـاحية . ففى الفكر الإسلامـى تحتل الأخلاق مركزًا أسـاسيًا وضخمًا كما يحتل الشرع أهمية بالغة ، وفى ذلك عبرة أشار إليها الشيخ حسن الترابى عنـدما اعتبر الديمقراطية التمثيلية أساس الدولـة الإسلامية ؛ كونها تخضـع لسيادة القانون وتقـوم على الشورى والإجماع ، وجميعها مبادىء إسلاميـة ، وأملنا فى أن يصمد الشيخ الترابى فى هذا السبيل ، دون أن يحيـد عنه بعامل الظروف والتساهل والفرص السانحة(*) .

وقف الـدكتور إبـراهيم فى هذا الكتـاب الفريـد حول القضـايا الفكـرية والإنسـانية فى السودان ؛ ليحذرنا من الازدواجية والانفصـام فى الشخصية القومية بين العقل والأخلاق محذرًا من عدم الصدق والأمانة فى مواجهة القضايا القـومية والإنسانية ، فيكون بذلك قد عاد بنا إلى أساس الأسس : الأمانة والأخلاق فى الحياة العامة . فهـو ينتقد جماعة الأفروعربية أولاً لتصورها الخاطىء للأفريقى الجنوبى ونعته بصفات هو بعيد عنها . ولعل ذلك كان توهمًا منهم للواقع ، أو نقـلا عن الصـورة التى رسمها الاستعمار للأفريقى الأسـود . إلا أن نقده للأفروعـربية أشد وأهم ، عندما يكشف عن موقفهم الحقيقى من مسألة الحريات العامة والنمط الأسلم للتكامل القـومى . فهو ينتقـد جماعة الأفـروعربيـة لما أبدتـه من قصور أخـلاقى ، عندمـا اختبأت وراء الأفـريقيين الجنـوبيِين كى تطالـب بقدر من الحريـة لـذاتها فى الشمال متعللـة بأنها تسعى إلى تحقيق الوحـدة الوطنيـة والتكامل القومى فيقـول : « الطريق فيما أرى ، إلى اطمئنـان الجنوبيين وغيرهم من حملة الثقافة الأفريقية إلى أمنهم الثقافى ، يمر عبر تصدى العرب المسلمين للنعرات وأنواع التحريم التى تغص بها ثقـافاتهم تصديًا بالأصالة عن أنفسهـم ، لانيابة عن أحد ». فما قولهم : إن السـودانى الجنوبى سمـوح ومتحرر فى سلوكـه وإنه لابد من أن نـدخله فى حيـاتنا فنعطيـه قدرًا مـن تلك الحرية التى يتمتـع بها فى الجنوب ، فنستفيـد منها نحن ، كـذلك فإنه يشكل هـربـاً من مـواجهة مـالابد من مـواجهته ، أى الصراع المبـاشر لتحقيق الحريـة وحقوق

(*) كتبت هذه المقدمة أوائل عام ١٩٩٠ (الناشر) .

وراء الغير . فهو يقول : « ولاأحسب أن حملة الثقافة الأفـريقية ممن يرغب فى الزج بهم كلاعبين رئيسيين فى أجندة تفتح وديمقراطية الثقافة العربية الإسلامية . فالأصح فى نظرى مثلا أن يدعو من يزعم أن تعاطى الخمـر حرية شخصية إلى كامل حرياتـه الشخصية كعربى مسلم ، لا أن يتخفى وراء نسبته فى أفريقيا » .

ومثل هـذا التهرب يـذكـرنا بما حصل بين بعض المثقفين المشـارقـة فى أواخر الستينيـات عندما طالبوا بالديمقراطية فى الدول العـربية باسم الفلسطينيين ، بدعوى تأمين سلامة وحرية عمل المقاومـة ، وذلك خوفـا من الجهر بـا لمطالبـة بها لأنفسهم . ولإن قام جماعـة الأفروعـربية بالتنازل للجنوبيين عن بعض سمات الحضارة العربية وملاقاتهم فى نصف الطريق ، حضاريا ، فليس فى ذلك من حل ناجز يستفاد منه ، فيقـول الدكتور إبراهيم : « إن خلع أو تحجيم الهوية أو الثقافـة العربية هو إمـا غش ثقافى أو يأس » ، وليس بحوار . فـالطريق السليم يكمن فى أن لاينتقص لا من الثقـافة العـربية ، ولا الأفـريقيـة ، بل تقديـر الاثنين وتعايشهما فى ظل نظـام تعددى ديمقراطى . فقد كان الأحرى بـالشماليين أن يأخذوا رأى الجنوبيين أولا فى نوع التكامل القـومى المرجـو ، لا أن يختـاروا عنهـم دون استشـارة ، كما وأنـه كـان عليهم أن لايفترضـوا أن الجنـوبيين يقبلـون بما يـريـدونـه هم لهم ، أى أن ينـدمجوا حضـاريـاً بـالشمال . ويضيف : إن الجنـوبيين من جهتهم يرفضـون أن يُحملـوا على تبنِّى النسبـة العـربيـة المقترحة من قِبَل جماعـة الأفروعربية ، إلى جـانب نسـبتهم الأفريقية . ويقترح علينا الدكتـور إبراهيم نهجًا ونمطًا أسلم للتكامل القـومى من القهر والتذويـب الذى يقدمـه الغلاة من الإسلاميين الـذين يسعون إلى إحلال العربية محل لغات الأفريقيين وحملهم على اعتناق الإسلام ، من جهة ، ومن جهة أخرى نمط التذويب بواسطـة التمـازج الذى تقترحـه جماعـة الأفروعربية . فهـو يقول : إن « أهـدى السـبل إلى السـلام والنهضـة الثقـافية فى السـودان هـو الإقرار بقِـوَامين (أو أكثـر) للثقافـة السودانية ، قد تمتزج هذه القِوَامات ، وقد تتبـادل التأثير والتأثر مع احتفاظ كل منها باستقلال الدينامية ، من حيث المصادر والترميز » .

يعـانى السـودان أزمـة حكم وأزمـة وحـدة وطنيـة لم تتحقق منـذ الاستقـلال ، وقـد دفع السودانيـون ثمنًا بـاهظًا بالعتـاد والأرواح فى حرب أهليـة لم تخمد نيرانها بعـد . وليس السودان وحيدًا فى معـاناته تلك فى العالم الثـالث أو العالم العربى . فقل ما نجـد دولة عربية خـالية من جماعات مـن المواطنين ، ممن ينتمون إلى مـذاهب أو أُسَـــر لغوية تختلـف عـن الجماعـة التى تشكل أكثرية فى المجتمع . وقـد عالج الفكر القومى العـربى تلك المشكلة بشىء من الخفـة ،

إن لم نقل العداء ، وحتى عهد قريب كان موقف المفكر العربى من قضية الأقليات هو التجاهل أو التهوين من أهمية الأمر ، مدّعيا أحيانًا أن الأقليات لاتختلف فى الرأى عن النهج القومى العام ، علما منها بأحقية وعدالة العقيدة القومية . وأحيانا أخرى كانوا يتنكرون للفكرة كليا مدّعين أن الجميع عرب ، منهم عرب أصليون وآخرون عرب مستعربة . إن الدولة العربية منذ عهد الفتوحات الإسلامية كانت دائمًا دولة تعددية تجمع ضمنها الشعوب المختلفة والطوائف المتعددة ، وقد تمكنت تلك الجماعات من البقاء قرونًا عدة ، وفى ظل السلطنة العثمانية الإسلامية كذلك ، فإذ بنا نجد القوميين وغلاة الإسلاميين يحاولون القضاء على تلك التعددية التاريخية فى سنين وجيزة !

والمقلق فى الأمر أن الإسلاميين المنتظر منهم تفهمًا أكبر للفوارق الإثنية ينهجون النهج المعادى أحيانا لتلك الجماعات ، وقد عانى السودان من تلك المواقف ، كما يلاحظ الدكتور عبد الله على إبراهيم . فهو يأخذ باللائمة على الكتلة الإسلامية العربية والجامعة العربية توكيل السودان بمهمة خطيرة لكيانه أولاً ، ولعلاقته مع البلدان الأفريقية عامة . يقول الدكتور إبراهيم : إن الجامعة العربية والمنظمات الإسلامية أناطت بالسودان مهمة تعريب وأسلمة الأفارقة فى السودان وفى المحيط الأفريقى . فالدعوة إلى فرض لغة واحدة ، هى اللغة العربية ، على الآخرين تشكل خطوة من الخطوات التى يتبعها أصحاب فكرة التكامل القومى بواسطة الدمج ، وكما هو معروف يقوم ذلك النمط على مبدأ القهر والغلبة ، لا الوفاق والتكامل والتعاضد . ويضيف الدكتور إبراهيم أن كون العرب والمسلمين قد دخلوا حلبة السباق مع النصرانية ، والإفرنج منهم خاصة ، إلى كسب أفريقيا لدينهم وثقافتهم لايبرر موقفهم الذى يعرض السودان لمآسٍ لاتحصى . ولاتقتصر تلك السياسة على قهر الآخرين ، بل تشمل أيضا شق السودانيين ومعاملة الشمال لإخوانهم الجنوبيين باحتقار ، وكأنه لادين ولا ثقافة لهم . ويأخذ على تلك السياسة اتهام دين الجنوبيين بالوثنية ولغتهم بالعجمة ، وهو ما أدى إلى حرب أهلية لاتزال نيرانها مستعرة . وهو على حق عندما يلاحظ أن أساس تلك السياسة فقدان الديمقراطية القائمة على احترام الغير رأيا وفعلا . ولايصح فى رأيه أن يتصرف القيمون على الدولة كدعاة محاربين ، وهم أصلا مندوبون ، على أن يكونوا مسئولين عن جميع المواطنين . وينبهنا أيضا إلى مسألة غاية فى الأهمية ، وهى الإثراء الفكرى والحضارى الناجم عن وجود التعددية فى المجتمع . ويرى أن العرب المسلمين قد أضاعوا على أنفسهم فرصة لتقدير جماليات التعددية تلك ، والتى من شأنها « أن تولد علما عربيا إسلاميا رصينا فى السياسة واللغة

والاجتماع وغيرها » . فهو يحث مواطنيه فى أن يجعلوا من لغة الأكثرية العربية لغة تفاهم ، لالغة رسميـة تطمس لغـة وحضـــارة الآخـرين ، وتعبر عن تعـالٍ تجاههم لايجوز بين أبناء الـوطن الواحــد .

إن المراقب لأحـوال العالم المعـاصر يدرك حقيقـة يجب أن لاتغيب عن بـالنا ، وهى أنـه بغض النظر عـن الملاحظات القيمة التى يسـوقها فى مقـالاته المتعـددة الدكتور إبـراهيم ، فإن التكـامل القـومى لم يتحقق فى أى بلـد مـن بلـدان العـالم ، عن طـريق الـدمج وإزالـة معـالم الحضارات المخـالفة لحضـارة الأكثريـة . ويصح ذلك فى تجارب البلـدان الناميـة ، كما هو فى البلدان الصنـاعية المتقـدمة . والعـرب بصورة خـاصة ، وهـم المتطلعون نحـو وحدة قـومية ، لايمكنهم الاستمرار فى تجاهل الفروق المتعددة بين قطر عـربى وآخر ، فقد كان ذلك التجاهل والتنكر من أحد أسباب النفور الشائع بين الأقطار العربية .

إن الطريـق القويم للقـومية العـربية اليـوم ، وهى قوة لاتـزال حية ومحركـة ، هو احترام الفروق القـائمة فى المجتمع والدولـة القطرية ومسـاعدتها على التكامل والنمـو والازدهار لكى تستطيع القيام بمهامها القومية على أحسن حال ، وتسـاعد على تشييد البناء القومى الذى يقوم على قاعدة وحدات مـن الدول القطرية . فبدل أن نسعى إلى القضاء على الـدولة القطرية وعلى خاصيتهـا ، فالأحرى بنا أن نعمل لـلاحتفال بها والاعتماد على مقدراتها ، فهى الأسـاس الذى نـرتقى منه نحـو البنـاء القومى الأعلى . ورغم كـل ما حـدث ويحدث فى هـذا الوطن العـربى المترامى الأطراف ،فإن الحقيقـة هى أن القومية العربيـة تشكل رصيدًا وخزانًا هائلا مـن الطاقة البشرية الكـامنة والمهيأة لـلانتفاضـة الكبرى على أسس واعية رحبـة وديمقراطيـة ، ولايشوبها ادّعاء المدَّعين بـالأفول والممات . ومـا الأفكار النيرّة التى يعبر عنهـا الدكتـور إبراهيـم فى هذه المجموعـة من المقـالات إلا شاهد على تلـك الحيويـة والطاقة . وليستقـى المفكرون القـوميون الأصول الأخـلاقية التى تهتدى بها الحركة مـن سلوك وأخلاق الأهالى من الجمـــاعات المحلية المختلفة فى الـوطن العربى فهى قدوة ، ولو أنها صـامتة وقوة ولـو أنها كامنة ، ومن لنا ليهـدينا إليها مثل الدكتور عبـدالله على إبراهيم العالم الفولكلورى الأنثروبـولوجى الذى جعل الجماعة الأهلية مصدر علمه .

د. إيليا حـريق



الأفروعربية
أو
تحالف
الهاربين

القصد من هذه الكلمة أن نتفحص نقديًا مفهوم «الأفروعربية» الذى استقر كوصف لثقافة الجماعة الشمالية العربية المسلمة على النيل البوادى . لقد اكتسب المفهوم أبعادًا ودلالات شتى فى مساره ، وارتبط بمصالح واستراتيجيات سياسية وتجارية وثقافية مختلفة . غير أن تقويم هذه الكلمة سينصب بصورة رئيسية على صورة المفهوم التى تفتق عنها خطاب تلك الطائفة المفصحة من جيل الستينيات ، التى حاولت أن تؤسس رؤيتها الشعرية والثقافية على الأفروعربية كمشروع حضارى . وهو المشروع الذى رمزوا له بـ« الغابة والصحراء » فى دلالة التصالح بين الدغل والبادية ، بين الثقافة العربية والثقافة الأفريقية فى السودان .

أولا - أصول الأفروعربية :

رد الشاعر د. محمد عبد الحى الأفروعربية إلى دعوة الأدب السودانى التى نادى بها الشاعر والناقد حمزة الملك طنبل وإلى مدرسة الفجر ، وهما الدعوة والمدرسة اللتان ازدهرتا فى ثلاثينيات القرن[1] . وقد جاءت دعوة طنبل لتنقض المسلمات الفنية لمدرسة الإحياء الشعرى التى سادت العقدين الثانى والثالث للقرن . فقد بدا أن شعراء الإحياء الشعرى ، مثل العباسى والبنا ، راغبون عن اعتبار الحيز السودانى فى إبداعهم ، بينما هم يطمئنون بخصوبة لمصطلح الحيز العربى النموذجى ؛مثل ريح الصبا النجدى

(*) فى الأصل ورقة قدّمت إلى : الجمعية العربية للعلوم السياسية وجامعة الخرطوم ، قسم العلوم السياسية ، ندوة الأقليات فى الوطن العربى : دراسات فى البناء الوطنى والقومية العربية ، ٢٨ شباط/ فبراير - ١ آذار / مارس١٩٨٨ . وقد نشرتها مجلة المستقبل العربى فى مجلدها الخامس، عددها الثانى ، عام ١٩٨٧ .

ورامةوالعقيق وخلافها . ولذا استحث طنبل الشعراء أن يفتنوا بالبيئة الثقافية والطبيعية السودانية حتى يقول قارىء شعرهم: إن هذا شعر سوداني حق فيه الحساسية والتضاريس السودانية[٢].

ومن الجانب الآخر ، تقمصت مدرسة الفجر دعوة ماثيو آرنولد إلى تسامى الصفوة فوق التشاحن والشتات لكى تحسن تمثيل الأمة بأسرها وليس مجموعاتها الصغيرة المغلقة[٣]. فكانت دعوة الصفوة السودانية إلى الذاتية السودانية والأدب القومى ضمن البحث عن القاسم المشترك الأعظم للهجنة العربية ـ الأفريقية فى السودان[٤]. غير أن مدرسة الفجر لم تتجاوز دعوة طنبل إلى الشعراء لاعتبار الطبيعة السودانية فى إنشائهم الشعرى . ولم تغادر مدرسة الفجر ذلك إلى أفريقانية من أية شاكلة . وهذا مأخذ عبد الحى عليها : « ليس فى كتاباتهم [مبدعو مدرسة الفجر] غير طائف نظرى [حول الذاتية العربية الأفريقية للسودانيين] لم يتنزل إلى إنجاز شعرى لتزاوج الثقافة العربية والأفريقية فى صنع الذاتية السودانية »[٥]. ولذا عدّ عبد الحى الشاعر محمد المهدى مجذوب (١٩١٩ـ١٩٨٢) ، من الجيل التالى لمدرسة الفجر ، أول شاعر تلمّس إمكانية تأليف شعر باللغة العربية فيه وعى بانتماء حقيقى إلى أفريقيا[٦] . وقد راجع عبد الحى قناعته السالفة فى كلمة له عام ١٩٨٥[٧]. وسنعود إلى ذلك فى موضع لاحق من هذه الكلمة .

وتقف دعوة الأفروعربية بيولوجيًا على ماروّجه المؤرخون والإثنوغرافيون خلال هذا القرن من أن سكان شمال السودان هجين عربى أفريقى[٨] . وقد صدرت هذه النظرية فى سياق نقد أولئك المؤرخين والإثنوغرافيين لمزاعم النسابة السودانيين من أهل الشمال فى إلحاق أهلهم بنسب عربى صريح . وقد ساءهم إسقاط النسابة لاختلاط الدماء العربية والأفريقية فى من عدّوهم عربا أقحاحا . فهارولد ماكما يكل يصف الخليط من النوبة القارة والعرب ، ممن أقاموا على النيل من القرن التاسع إلى القرن الرابع عشر ، كهجين أفروعربى . وقد تبعته فى ذلك جمهرة العلماء من أمثال ج . ترمنغهام (١٩٤٩) ، ويوسف فضل حسن (١٩٦٧) ، وسيد حامد حريز (١٩٧٧) ، وليام آدمز (١٩٧٧) ، وحيدر إبراهيم (١٩٧٩) ، وغيرهم كثير .

ونقول استطرادًا : إن دعوة الهجنة فى أصولها العرقية عند ماكمايكل ، وتجلياتها الثقافية عند ترمنغهام ، تنطوى على فرضية انحطاط . وهو انحطاط نجم فى نظر دعاتها عن امتزاج العرب

المسلمين بالنوبة الأفريقيين . فقد جاء عند ماكمايكل مايوحى بأن « الدم » العربى أرفع من الدم الأفريقى . وجاء عند ترمنغهام أن الهجين العربى الأفريقى قد سرّب من العقائد إلى الإسلام ما أدخله فى الوثنية [٩] . والواضح أن المكون الأفريقى فى هذا الهجين هو أكثر من تأذى بنظرية الانحطاط هذه ، فقد رد ترمنغهام مثلا « عصبية البقارة » التى ناصروا بها المهدية إلى غلبة الدم الأفريقى فيهم [١٠] .

الأفروعربية هى ، بوجه من الوجوه ، ردة فعل لاصطدام مبدعى جيل الستينيات بثقافة أوروبا الغالبة . فقد وقع مجاز « الغابة والصحراء » للشاعر النور عثمان وهو فى محيط أوروبا الحضارى الذى « رفض هويتى الأفريقية حين أفكر ، ورفض هويتى العربية حين أكون » [١١] . فهى بهذا اكتشاف للجذور قام به هؤلاء الشعراء بعد تغرب فى ثقافة أوروبا أو أروقتها . وقد عادوا من ذلك كله صفر اليدين إلا من « الحامض من رغوة الغمام » [١٢] . فعبد الحى يطلب من حراس مدينة سنّار (عاصمة دولة الفونج الإسلامية ١٥٠٤ ـ ١٨٢١) فتح الباب للعائد من « شعاب الأرخبيل » الأوروبى [١٣] . و « إنسان سنار » صورة عمدة فى الأفروعربية ؛ لأنه نتاج أول دولة إسلامية عربية أفريقية فى السودان [١٤] . فعند بوابة سنار يستجوب ضابط الجمارك الشاعر ، فيقدم الشاعر جواز سفره السنارى المتجاوز لتتحقق له الأوبَة والقبول :

« - بدوى أنت
- لا
- من بلاد الزنج
- لا
أنا منكم ، تائه عاد يغنى بلسان
ويصلى بلسان .... »

الأفروعربية ، فى نظر دعاتها ، هى عمل واع لاستعادة « الدم الأفريقى ودراسة ذلك الجانب من ميراثنا والذى أهمل لمدة وأعنى التراث الزنجى » [١٥] . وهى تريد بذلك أن تتلافى قصور مدرسة الفجر التى وعدت بالذاتية السودانية ، غير أنها أهملت التراث الأفريقى . وقد قصدت هذه الاستعادة للدم الأفريقى أن تحجم بوعى انتهاء السودان الشمالى إلى العروبة حتى

تستقيم الأفروعربية . فكلمة النور عثمان ، التى لم أقع عليها بعد [١٦]. كانت « لست عربيا ولكن ...» ، وعدّ عبد الحى انتماءنا إلى العرب تكبرًا أجوف [١٧]. بينما يرى الشاعر الدبلوماسى محمد المكى إبراهيم أننا قد أنكرنا أفريقيتنا فى تلهفنا (التشديد من فعل الكاتب الراهن) لذلك الانتماء المتكبر [١٨]. بناءً على ذلك فليس كل تراث العرب بمقبول إلا الذى اندرج فى الأفروعربية التى بدأت بـ« إنسان سنار » [١٩].

ثانيا - الأفروعربية فى أجندة تلطيف الثقافة العربية الإسلامية :

لاتهدف الأفروعربية إلى تحجيم الانتماء العربى الصريح وحسب ، بل إلى إجراء تحسين جذرى فى المكون العربى الإسلامى من الذاتية السودانية . فاستعادة التراث الأفريقى ، فى نظر الأفروعربيين ، ليست مجرد تصحيح لمعادلة مختلة ، وإنما المقصود منها هو تهريب أجندتهم الاجتماعية والفكرية إلى الثقافة العربية الإسلامية الغبشاء المتشددة (الحنبلية فى قول المكى) [٢٠] ، بقصد حملها على التلطف والسماحة .

فمكى يرى أن الكثير من القيم الاجتماعية الحنبلية السارية دخيلة على تكويننا النفسى لأن « الدم الأفريقى يرفض هذا التشدد »[٢١]. وفى إطار دعوته إلى المزيد من التمازج بين الشمال والجنوب يرحب مكى بقدوم المرأة الجنوبية الأفريقية إلى مدن الشمال التى علبّت المرأة « داخل أسمك وأطول ثياب »[٢٢]، فنساء مدن الشمال سيجدن منافسة من أختهن الأفريقية التى اعتادت معاملة الرجل بوصفه نداً لها ، وانطبعت بالسلوك المتحرر المنطلق فى كل مسارب الحياة . وأمام هذه الدفعة من التحرر « يمكننا أن نلمح على قسمات الرجل السودانى [العربى المسلم فى المدينة] ملامح التسامح والتقدم ، والتخلص من تقاليد الكبت والرجعية القديمة »[٢٣]. فتحرر المرأة العربية المسلمة فى الشمال رهين ، عند مكى ، بقوة القدوة التى ستمثلها المرأة الجنوبيةالأفريقية إلى حد كبير . وأقول استطرادًا : إن منطق التحرر بالقدوة قد تكرر إبان نقاش جرى بالصحف السودانية ،حول آثار وجود أعداد متزايدة من الأثيوبيات والإرتريات فى العاصمة حوالى منتصف السبعينيات . فقد ارتأت جماعة أن ذلك الوجود سيدفع المرأة العربية السودانية إلى اقتباس آيات الزينة والتجميل الوافدة . وصفوة القول : إن إسناد التحرر إلى القدوة حجة ضعيفة جداً . والناظر فى محصلة تحرر المرأة السودانية

الشمالية منذ الأربعينيات سيجد أن ذلك التحرر استوعب اعتبارات اقتصادية واجتماعية وفكرية أصيلة لم تكن القدوة فيه غير تنويع فرعى .

ويأخذ مكى على الثقافة العربية مخاطبتها العقل دون الروح . وقد وسمها هذا الخطاب وحيد الجانب بالمباشرة والنفاذ والقطع كـ« ضربة السيف » . ولهذا خلت من « الفنون الراقية » مثل الرقص والنحت والتصوير . ولاكتساب هذه الفنون يشترط مكى استعادة امتلاك « الدم الأفريقى الجارى فى عروقنا » . وللجنوب السودانى فى هذه الاستعادة دور مرموق[٢٤] .

ومن زاوية اللغة ، يرى مكى أن احتكاك العربية باللغات الأفريقية سيؤدى إلى تغييرات فى نطق أصوات العربية ، فقد تسقط منها أصوات العين والحاء . وسيكون مشروعا حيال هذا الاحتكاك التساهل فى قوانين النحو « المفروض على العربى(والذى) يقتل لديه نهائيا إمكانية الخلق » . وقد يترتب على ذلك أن تلقى الدعوة إلى تسهيل العربية ، مثل اقتراح كتابتها باللاتينية ، قبولا أكثر فى السودان لما ستتعرض له العربية من اللحن والهجنة[٢٥] .

ويحترز مكى ، وهو يتكلم عن تصوره لما سيؤول إليه الإسلام فى معترك الهجنة . فقد اضطره موضوع « الدين المخيف » أن يكتب عنه بتعميم ؛ فهو يرى أن عوامل الجهل والتخلف قد مكنت لدعوات التشدد والتخويف فى الإسلام ، بغض النظر عن معدنه الأصيل الداعى إلى الحب والتسامح . وقد استحال مع هذاالتخويف « تلاقى البشر حول إله واحد وحب واحد » . ويرى مكى أن لقاء الإسلام بصورته الخاطئة بالعقائد الأفريقية، (أو مايسميه بالوافد الأفريقى الطفل) ، سيخلف مشاكل تحتاج إلى حلول خاصة[٢٦]. وقد قدر أن يكون السودان بواقع الهجنة منبعا للفتاوى الجريئة وللتخفيف عن الناس وتيسير اللقاء بالله ، عبر كل الدروب. وهذا ، فى معنى قوله ، أن يلعب السودان دورًا قائدًا فى التسامح والإحياء فى مجال الديانات[٢٧] .

وينعى مكى وقار وجدّ وتزمت الحضارة العربية ، فى حين يرى الخفة فى الأفريقيين . ووقار السودانى العربى المسلم يتجلى فى قول مكى فى بطء الحركة وثباتها حتى إذا حاصرته السيارات وهو يقطع الطريق ، وهو تلكؤ اشتكى منه الأوروبيون الذين قادوا سياراتهم فى السودان[٢٨]. وسأضطر إلى الاستعانة ، هنا ، بمقتطف طويل من مكى بشأن وقار العربى وخفة الأفريقى، لكى أعطى القارىء فكرة أفضل عن مقابلات مكى بين العروبية

والأفـريقية وعن منهجـه فى كيمياء التـلاقح المنشود بينهما . لاننكـر أن المشى جزء من مفهـوم الشخص فى الثقافة ، ولكن سيقف القارىء فى المقتطـف على صورة الأفريقى عند مكى ، التى هى بالأساس نعرة عربية . يقول مكى :

« والإنسان السودانى العربى الثقافة إنسان جاد . وهو بالفعل إنسان مفتوح القلب لكنه يـرفض أنواعـاً شتى من الهزل ؛ يـرفض أن تشتمـه مداعبـا ويـرفض النكتة العمليـة ، بعكس الإنسان العربى فى مصر والشـام ... ومن الجانب الآخر نجد الدم الأفـريقى خاليا منهما [أى الجد والوقـار] تماما ، بل بصـورة غير مستحبة . الأفـريقى ملىء بالحركـة بحيث لايهمه أن عبر الشارع قفـزا أو ركضا أو يـرقص فيه ، وهـو فى ضحكه معتمـد على النكتة العمليـة على الأقل بصفتها أكثر بدائية من النكتة المحكيـة . وهذا الإنسان الضاحك الخفيف خليق بأن يؤثر على المزاج العربـى غير المتلائم ومتطلبات الحيـاة الحديثة ، بحيـث يتخلى عن هذا الـوقار الجاد فى تصرفاته المتزمتة ، وبحيث تكتسب الخفة الأفريقية اتزانا يعصمها من الفوضى » .

ثالثا - البدائى النبيل وتأرجح الثقافات :

سافر محمـد المكى إبراهيم وزميله الشاعـر النور عثمان فى رحلة إلى ألمانيا الغـربية لقضاء عطلـة صيف ١٩٦٢ ضيفين على جمعيـة الصداقـة الألمانيـة السـودانيـة الناشئـة . وقـد أملت البوهيمية والشغف بالترحال على مكى أن يمد إقـامته فى ألمانيا إلى عام تغيب فيه عن الجامعة ، وعاد بشعر صاف عذب يرويه الجيل بعد الجيل من ديوانه « أمتى » . وقد قال مكى عن رحلته هذه فى عـام ١٩٦٣ : إنها كانـت « تحالفا بين هاربين » لم يتركـوا فى وطنهم حبًـا يشتاقـون إليه فلاذوا بالهرب مغادرين السجن المفروض عليهم ، وعليه لم يكن بين دوافعهم « فهم أو تعاطف يصلح لحب عميق »(٣٠).

فى فـرار الأفـروعربيين إلى النسبـة الأفـريقيـة تشـابـه مع رحلـة مكى البائسـة . فـدعـاة الأفروعربيـة لم يلقوا ، وهم فى ريعان الشباب ، من ثقـافتهم العربية الإسلاميـة ما يروى غلتهم من الحب والتعبير . فاضطروا إلى الهرب بأجندة الريعـان والشغف إلى فردوس أفريقى مطموس فى تكوينهـم الإثنى ، الغرائز فيـه طليقة ، والرغـائب مستجابـة . ولأن رحلتهم لم تقم على فهم وتعاطف مع « سجن » الثقافة العربيـة الإسلامية الذى هربوا منه ، أو معرفة بـالثقافة الأفريقية التى هربوا إليها ، لـذا فقد كان حصادها مؤسفا . فقد ترك الأفـروعربيون الانطباع الخاطئ بأن تزمت الثقافة العربية الإسلاميـة لاينصلح إلا بعملية نقل دم من حضارة أخرى أكثر تسامحا فى

إرواء الأشواق والغرائز . ولذا بدا جفاء الثقافة العربية عندهم خصيصة بيولوجية وليس خصلة اجتماعية قائمة فى التاريخ العيانى .

ومن الجانب الآخر أساء الأفروعربيون إلى أفريقانيتهم ، من حيث أرادوا تعزيزها وتكريمها . فقد اصطنعوا فى صلف سخطهم وبوهيميتهم الكظيمة أفريقيًا وهميًا لحمته وسداه معطيات أوروبية عربية مردودة عن أفريقيا مثل الطفولة والغرارة والمشاعية والروحانية وخفة القلب والولع بالإيقاع والرقص . والأفريقى المخترع هذا هو الذى جرى وصفه دائما بـ« البدائى النبيل » فى علم الأثنوغرافيا . وقد لانستغرب حصاد الأفروعربية البائس من مشروع لم يجمع الهاربون فيه حبًا عميقًا أو معرفة دقيقة بأى من الأمكنة : لاتلك التى هربوا منها ولاتلك التى هربوا إليها .

جاء عبد الحى بمصطلح « البدائى النبيل » إلى حلبة نقاش العلاقات الثقافية فى كلمته القيِّمة المشار إليها آنفا[٣١] . فقد خلص عبد الحى من دراسة القصائد التى اشتهرت بـ« الجنوبيات » ، من شعر الشاعر المجذوب – عليه رحمة الله – إلى أنها قد صورت الجنوبى فى صورة وهمية هى صورة « البدائى النبيل » . و« الجنوبيات » هى نسل مجود من شعر المجذوب وقعت له حين جرى نقله من بورتسودان (على ساحل البحر الأحمر) إلى واو (فى جنوب السودان) فى أوائل ١٩٥٤ ، والتى أقام فيها حتى قبيل حوادث الجنوب المشهورة فى آب / اغسطس ١٩٥٥ .

وقد اعتقد الأفروعربيون أن « الجنوبيات » هى باكورة لنوع الشعر السودانى الذى يريدون له الذيوع . فقد رأينا عبد الحى يصف المجذوب فى كلمته عام ١٩٧٦ بأنه الشاعر السودانى الذى أدرك حقيقة انتسابه إلى أرومة زنجية . وأضاف عبد الحى بأن شعر المجذوب إنما يعكس فى جنوبياته وغيرها وحدة على مستوى عمق مصادر التقليدين العربى الأفريقى[٣٢] . وقال مكى فى المعنى نفسه أيضا : إن المجذوب فى جنوبياته قد جعل ذاته الشاعرة معلَما على سودان الغابة والصحراء . ورأى فى شعره استيعابا وتصويرا وتمثيلا لتجربتنا الحضارية ، مؤصلا فى معرفة بثقافة الشمال العربية وثقافة الجنوب الأفريقية[٣٣] . وهكذا عَمَّد الأفروعربيون المجذوب ، الذى هو فى سن آبائهم ، أبًا روحيا لمشروعهم الشعرى الرامى إلى التعبير عن الوحدة العميقة للوجودين العربى والأفريقى ، فى ذاتية سودانية صمدة .

رد عبد الحى فى كلمته الأخيرة (١٩٨٥) جنوبيات المجذوب إلى تأرجح الشاعر[٣٤] بين ثقافة العرب وثقافة الأفارقة، لا إلى وحدتها فى عمق المصادر كما فعل فى كلمته عام ١٩٦٧، كما رأينا أعلاه. فجنوبيات المجذوب عند عبد الحى قائمة فى ثنائية الحضارة، التى تمثلها ثقافة الشمال العربية، والطبيعية، التى تمثلها ثقافة أهل الجنوب[٣٥]. وهى ثنائية يتعارض فيها العرف مع الملابس ،والبراءة مع العار، والقلب مع العقل، والأريحية مع النقود، والطلاقة مع الأخلاق، والمشاعة مع النسب. وعند عتبة مجتمع الطبيعة الجنوبى البكر العذوبة، خلع الشاعر عباءة الحضارة العربية بمحرماتها ونواهيها الكاسية. فالمجذوب يشبه تحالف الأفروعربيين فى يأسه من إصلاح الثقافة العربية الإسلامية من باطنها، واصطناعه بدائيًا نبيلاً فى الجنوب يُصَوِّب به ذهنيًا علل وآفات تلك الثقافة. لقد تمنى المجذوب:

وليتنى فى الزنوج ولى رباب	تميد به خطاى وتستقيم
وأجترع المريسة فى الحوانى	وأهذر لا ألام ولا ألوم
وأصرع فى الطريق وفى عيونى	ضباب السكْر والطرب الغشوم
طليق لا تقيدنى قريش	بأحساب الكرام ولا تنيم

غير أن هذا البدائى النبيل صورة وهمية كما يقول عبد الحى[٣٦]. فالبوهيمية الاجتماعية[٣٧] التى رآها الشاعر فى الجنوب إنما هى إسقاط من شاعريته النهمة التى قيدتها الزواجر الاجتماعية فى الثقافة العربية الإسلامية. فهذه الإسقاطات هى عبارة عن شهوات للشاعر لم ينقع مجتمعه غلتها فأرغت وأزبدت عالما من البوهيمية.

إن صورة الجنوبى كبدائى نبيل لاتصمد أمام الصورة الإثنوغرافية التى رأيناها عند إيفانز برتشارد وليتهاردت وغيرهما، والتى فيها الجنوبى أيضا إنسان مشدود بين الثقافة والطبيعة، وهى الثنائية التى لامهرب لبشرى من مجابهتها. وهى لم تصمد بالفعل للجنوبى الواقعى الذى ارتكب أنواعا من القتل المجانى ضد طائفة من موظفى الدولة الشماليين فى حوادث ١٩٥٥[٣٨]. وقد اضطر المجذوب إلى أن يُسقط حقائق اجتماعية جنوبية كثيرة لكى يخلص له «إنسان الجنوب البسيط الضاحك المتفاعل»[٣٩]. فقد لاحظ مكى مثلا إغفال المجذوب ذكر السياسيين من مثقفى الجنوب الذين، «كان يمكن أن يكونوا صيدًا نموذجيا لهجائه الساخر وتصويره المضحك الدقيق»[٤٠]. فقد أراد المجذوب أن يختصر طريقه إلى البراءة والسلامة الجنوبية اختصارًا.

رابعا - الأفروعربية وجه آخر من وجوه الخطاب العربى ـ الإسلامى الغالب :

تتجاوز الأفروعربية أن تكون صورة أخرى من صور الخطاب العربى الإسلامى الغالب فى السودان ، على مايبدو عليها من سيماء النصفة للمكون الأفريقى فى ثقافة شمال السودان . فهى تتفق مع أكثر قسمات ذلك الخطاب محافظة وتبشيرية ، وهى نظرية السودان البوتقة التى تنصهر فيها كل المفردات الثقافية فى ثقافة جامعة ما .

ويختلف خطابا غلاة الإسلاميين والأفروعربيين فى منتوج التمازج . فالتمازج القومى فى نظر الغلاة سينتهى بشكل مؤكد إلى تبنى الجماعة الجنوبية الإسلام والعربية لأنهما مميزان علويان مقابلة بملل الوثنية ورطانات العجم . فالتمازج فى أفق الغلاة هو معسكر دعوة كبير لتغيير الملل واللسان .

أمل الأفروعروبيين فى تمازج الثقافات فى السودان معلق بحركة التصنيع التى بوسعها أن تزيل البقية الباقية من العوائق بين الجنوب والشمال(٤١). ولسداد الامتزاج يحتاج أهل الجنوب إلى تقوية تأثراتهم بالعربية (٤٢). وعليه يكون ناتج الامتزاج بين الجنوب والشمال إعادة إنتاج لإنسان سنار ، الذى هو أساس التركيبة الهجينة للسودانيين الشماليين . فمحصلة الامتزاج بين الجنوب والشمال فى نظر الأفروعربيين ستكون بمثابة طبعة لاحقة للسودانى الشمالى الذى لا عيب فيه حاليا سوى تجاهله لتراثه الأفريقى . وهذا التراث هو الذى يرمى الأفروعربيون إلى استعادته لكى يستقيم السودانى الشمالى بين دفتى تراثه المزدوج . فالأفروعربية تجعل إذاً من السودانى الشمالى نتاجا للتاريخ الصواب فى السودان ، ومنتوجا لن نخطئه كلما اتسعت وتائر التمازج بين الجنوب والشمال .

خامسا - محنة الأفروعربيين فى الاستقطاب الثقافى :

الأفروعربية دعوة إلى الوسيطة السعيدة . ولذا أعادت فرز وترتيب رموز الثقافة السودانية لكى تصح قراءة تلك الثقافة فى توازن الوسطية المفيد بين العرب الخلص والأفارقة الخلص (٤٣). ومع ذلك لم تُسعِد الأفروعربية أحدًا ، فهى لم ترق للجنوبيين . نشرت جريدة (الفجلنت vigilant) الإنكليزية بتاريخ ١٤/ ٧/ ١٩٦٥ قصيدة بعنوان « الوحدة المغلفة بالسكر » لشاعر من أهل جنوب السودان يستنكر فيها دعوة الأفروعربية . قال الشاعر :

تفترض الوحدة وجود فريقين
الفريقين اللذين يتفقان على التآزر
فمن غير المنظور فى الوحدة أن تقوم على أشلاء آلاف الضحايا
ولا على فوهات جيش منفلت مأمور أن يستأصل شأفة (الجنوبيين)

ويمضى المقطع ليشير إلى « خطيئة العرب » وهى هجرهم التمثيل المناسب للجنوبيين فى أجهزة ، بعد مؤتمر المائدة المستديرة الذى انعقد عام ١٩٦٥ للمصالحة بين الجنوب والشمال . قال الشاعر :

غير أن الطبيعة نفسها تأبى
أن تتحد الصحراء والسافنا (الغابة)

غير أنهم ابتذلوا عدل الطبيعة ،حين ظنوا أن بإمكانهم توحيدها بمحض القوة .

فقد تلزم الجنوبيين ضرورات التساكن القومى إلى اكتساب اللغة العربية أو عادة عربية إسلامية . غير أنهم سيقاومون كل ميل لجعلهم يتبنون النسبة العربية المقترحة من قبل الأفروعربيين إلى جانب نسبتهم الأفريقية المؤكدة . وستبدو لهم الدعوة إلى إعادة إنتاجهم ، عبر التمازج الثقافى كطبعة لاحقة لإنسان سنار ، نوعًا من الغش الثقافى لا الحوار . فالجنوبيون محاذيرهم كثيرة ، الصادق منها والمخترع ، حيال عرب الشمال . وهذه المحاذير واضحة فى دلالات الازدراء والمقت التى تجرى بها كلمة عربى على ألسنتهم . بل إن بعضهم لايزال يحدس أن أفضل المخارج لمسألة السودان أن يحزم عربه حقائبهم ويقطعوا البحر الأحمر . وهذا اعتقاد بعيد بما لا يقارن مع النسبة الجزئية إلى العرب التى تقدمها لهم الأفروعربية .

من الجانب الآخر ، جردت التوفيقية الطوباوية الأفروعربيين الليبراليين من كل مصداقية. ولذا يبدون فى استقطاب الثقافات الجارى فى بلدنا خلوًا من كل قوة تفاوضية . فحيلهم التوسط بالهجنة مردودة . فقد جاء فى الاحتجاج عند منصور خالد فى حلقة تناولت مسألة جنوب السودان بما يلى :

« إن تعريب وأسلمة شمال السودان قد تمت بالتدريج عبر فترة طويلة من الزمن وفى إطار تلاقح ثقافى سلمى . وهو التلاقح الذى بلغ الغاية حتى إن أولئك الذين يبحثون عن تفردهم فى أى من العروبة والإسلام إنما يحرثون فى البحر »[٤٤].

وقال عبد الله النعيم فى الحلقة الدراسية نفسها ، وفى المعنى نفسه ، ما يلى :

« المحاولات الجارية للتشديد على هوية إسلامية أو عربية خالصة مزعومة لأى من أقاليم السودان هى محاولة مضللة وسلبية فى آن معاً » (٤٥).

وفى الكلمتين تفاوض واضح بالأفروعربية قد لا أتفاءل بحظه من القبول لأطراف الاستقطاب فى المسألة الثقافية السودانية .

وعندى إجمالا أن خلع أو تحجيم الهوية أو الثقافة العربية هو إما غش ثقافى أو يأس . فالطريق فيما أرى إلى اطمئنان الجنوبيين وغيرهم من حملة الثقافة الأفريقية إلى أمنهم الثقافى ، يمر عبر تصدى العرب المسلمين للنعرات وأنواع التحريم التى تغص بها ثقافاتهم تصديا بالأصالة عن أنفسهم ، لانيابة عن أحد . ويستلزم ذلك وقفة مستنيرة إزاء الذات وقدرة على تحرى النقد ، وتحمل تبعاته . ولاأحسب أن حملة الثقافة الأفريقية ممن يرغب فى الزج بهم كلاعبين رئيسيين فى أجندة تفتح وديمقراطية الثقافة العربية الإسلامية . فالأصح فى نظرى مثلا أن يدعو من يزعم أن تعاطى الخمر حرية شخصية إلى كامل حرياته الشخصية كعربى مسلم ، لا أن يتخفى وراء نسبته فى أفريقيا التى الخمر فيها بعض الماء أو الغذاء أو أنخاب الطقوس . والأهم من ذلك كله ألا يتأسى العربى المسلم لفقدان الجنوبى حريته فى شرب الخمر ، قبل أن يتأسى هو لفقدانه الحق ذاته . فحملة الثقافة الأفريقية قد يرغبون أن يروا العرب المسلمين فى السودان متمتعين بحقوقهم فى الاعتقاد والرأى وأنواع الشغف الأخرى أولا ، قبل أن يصدقوا مشروع الأفروعربيين الحضارى .

ومن الجانب الآخر فخطة الأفروعربيين لاستخدام المكون الأفريقى فيهم وحقوق الجنوبيين لنصرة آراء لهم فى الحيا ة السياسية والاجتماعية هى خطة مكشوفة للغلاة من الدعاة الإسلاميين . فهم يرون الليبراليين من الأفروعربيين إنما يدسُّون مشروعهم العلمانى وراء تظلمات الجماعات الأفريقية غير المسلمة . وهذه الخطة الأفروعربية فى نظر الغلاة مجرد حيلة فى علم الحيل . فقد قال الشيخ الترابى ، « إن مناصرى العلمانية منافقون مارقون من بين صفوف المسلمين لايستطيعون الجهر بمعارضتهم للإسلام ، بل يتصنعون الغيرة على حقوق المواطن السوية ، وأنهم بحماية الأقلية غير المسلمة فى الجنوب يريدون أن يلقنوا تلك الأقلية لتعبر عن أهوائهم التى لايستطيعون أن يُفصحوا عنها » (٤٦). وهكذا لم يقض للأفروعربية الموسومة بالوسطية أن تسعد أحدًا ؛ وهذا باب فى الإخفاق كبير .

خاتمة

صفوة القول : إن الأفروعربية هى صورة أخرى من صور الخطاب العربى الإسلامى الغالب فى السودان . وهى كخطاب غالب تنهض على محورين : المحور الأول ، هو تمييز «إنسان سنار» ـ نواة السودان الشمالى ـ عما عداه من أناس فى الوطن . ولذا تنظر الأفروعربية إلى الحركة التاريخية فى السودان كحركة مستمرة صائبة من التمازج بين العرب والأفارقة ، بين الشماليين والجنوبيين ، لإصدارات متكررة من ذلك الإنسان ؛ أما المحور الثانى فهو تشويه الأفروعربية لموضوع خطابها وهو الأفريقى . ففى تنقيبها عن الأفريقى المطموس السودانى الشمالى انتهت الأفروعربية إلى اختراعه كبدائى نبيل . وككل بدائى نبيل ، صدر الأفريقى من حوار الأفروعربية مصنوعا من محض معطيات ومسبقات وتكهنات وتشهيات لا أصل لها فى واقع الحال .

لقد أرادت الأفروعربية ، باستردادها المكون الأفريقى فى العربى السودانى المسلم ، أن تضرب عصفورين بحجر واحد ، أن تدس خلال ذلك مشروعا خاصا بها فى تفكيك محرمات الحضارة العربية الإسلامية التى سدت على يفاعتهم منافذ الإشباع . أما الأمر الثانى فهو تطمين الجنوبى إلى أمنه الثقافى فى أروقة مفهومها للتمازج ، الذى للأفريقية فيه مكان ، على خلاف نموذج الغلاة من الإسلاميين والعروبيين .

من الواضح أن برنامج الإصلاح الأفروعربى للثقافة العربية الإسلامية لم يحالفه التوفيق. وواضح كذلك أن الجنوبيين لم يطمئنوا إلى وعده أو شروطه فى قدر من التعريب والأسلمة . وهذه بعض دلالات الاستقطاب الثقافى المتفجر فى السودان .

إن أفضل الطرق عندى أن يكف أبناء الشمال العربى المسلم عن خلع بعض حضارتهم بدعوى الهجنة . فأوفى الضمانات للأفريقيين فى الوطن هى يوم يرونهم قد وطنوا حرياتهم كعرب ومسلمين فى باطن ثقافاتهم . فالاحتجاج بحقوق الأفريقيين المعاصرين أو ممن يزعم الأفروعربيون أن دماءهم ، كأسلاف ، قد استقرت فينا هو خطة سلبية جدًا . فأهدى السبل إلى السلام والنهضة الثقافية فى السودان هو الإقرار بقوامين (أو أكثر) للثقافة السودانية . قد تمتزج هذه القوامات وقد تتبادل التأثير والتأثر ، مع احتفاظ كل منها باستقلال الدينامية من حيث المصادر والترميز والتوق.

الهـوامش

(١) انظر محمد عبد الحى ، الصراع والهوية ([د.م.د.ن.] ، ١٩٧٦) ، ص٦ـ٢٩ (بالإنكليزية).
(٢) المصدر نفسه . ص ٨ ـ ٩ .
(٣) المصدر نفسه . ص١٩ـ٢٠.
(٤) المصدر نفسه . ص١٢ـ ١٣.
(٥) المصدر نفسه . ص٢٣.
(٦) المصدر نفسه . ص٢٧.
(٧) انظر : محمد عبد الحى ، « مفهوم الزنج فى الشعر العربى فى السودان » ورقة قدِّمت إلى : جامعة الخرطوم ، معهد الدراسـات الأفريقية والآسيوية ، مؤتمر القـومية السودانية فى ضوء التعدد العـرقى والتنوع الثقافى ، الخرطوم ، ٢٦ ـ ٢٨ تشرين الثانى / نوفمبر ١٩٨٥.
(٨) عبد الحى ، الصراع والهوية ، ص٢ ـ ٥.
(٩) ج.ترمنغهام ، الإسلام فى السودان ([د.م.د.ن.]،١٩٤٩)، ص ١٤٩ .
(١٠) المصدر نفسه ، ص ٣٠ .
(١١) « حوار مع النور عثمان » الأيام ، ٢٤/ ٣/ ١٩٧٩ .
(١٢) انظر : محمد عبد الحى ، قصيدة « العودة إلى سنار » .
(١٣) المصدر نفسه .
(١٤) كتب محمد عبد الحى إن تاريخ الثقافة السودانية يبدأ بقيـام ممالك التلاقح الإسلامية العربية الأفريقية ، ومن بينها دولة الفونج بسنار . ففترة قيام تلك الممالك عنـده (هى التى بدأت فى إنتاج ثقافة سودانية ـ وأعنى بكلمة ثقافة كل طرائق حياة مجموعة مـــا ـ لقد امتزج العنصران الأفريقى والعربى وكونا عنصرا (أفروعربيا) جديـدًا ليس بعـربى ولازنجى ... إنـه نتاج لقاح هذين العنصـــرين) . انظـر : محمد عبد الحى ، « نحو ثقافة أفروعربية » الرأى العام ، ٢٤/ ١٢/ ١٩٦٣.
(١٥) المصدر نفسه .
(١٦) وهى الكلمة التى رد عليها صلاح أحمدإبراهيم فى : الصحافة ، ٢٥/ ١٠/ ١٩٦٧ ، واتهم النور بالطعن فى العروبة .
(١٧) عبد الحى ، « نحو ثقافة أفروعروبية » .
(١٨) محمد المكى إبراهيم ، « المستقبل الحضارى فى السودان » الرأى العام ، ١٣/ ١٢/ ١٩٦٣ .
(١٩) عبد الحى ، المصدر نفسه .
(٢٠) إبراهيم ، « المستقبل الحضارى فى السودان » الرأى العام ، ١٥/ ١٢/ ١٩٦٣.

(٢١) المصدر نفسه ، فى : الرأى العام ، ٨/ ١٢/ ١٩٦٣ .

(٢٢) المصدر نفسه ، فى : الرأى العام ، ١٥/ ١٢/ ١٩٦٣ .

(٢٣) المصدر نفسه .

(٢٤) المصدر نفسه ، فى : الرأى العام ، ١٣/ ١٢/ ١٩٦٣.

(٢٥) المصدر نفسه ، فى : الرأى العام ، ١٥/ ١٢/ ١٩٦٣ .

(٢٦) المصدر نفسه .

(٢٧) المصدر نفسه .

(٢٨) المصدر نفسه .

(٢٩) المصدر نفسه .

(٣٠) المصدر نفسه ، فى : الرأى العام ، ٨/ ١٢/ ١٩٦٣ .

(٣١) عبد الحى ، « **مفهوم الزنج فى الشعر العربى فى السودان** » .

(٣٢) عبد الحى ، **الصراع والهوية** ، ص ٢٧ .

(٣٣) محمد المكى إبراهيم ، « الجنوب فى شعر المجذوب » مجلة الإذاعة والتليفزيون والمسرح ، العدد ٣٦ (٧ تشرين الأول / اكتوبر ١٩٧٦) .

(٣٤) عبد الحى ، « **مفهوم الزنج فى الشعر العربى فى السودان** » ، ص ١٢ .

(٣٥) المصدر نفسه ، ص ١٠

(٣٦) المصدر نفسه ، ص ١٢.

(٣٧)إبراهيم « الجنوب » مجلة الإذاعة والتليفزيون والمسرح ، العدد ٣٥ (٣٠ أيلول / سبتمبر١٩٧٦).

(٣٨) انظر : تقرير لجنة التحقيق فى تلك الحوادث .

(٣٩) إبراهيم ، المصدر نفسه .

(٤٠) المصدر نفسه .

(٤١) عبد الحى ، « **نحو ثقافة أفروعروبية** » .

(٤٢) إبراهيم ، « المستقبل الحضارى فى السودان » الرأى العام ، ١٣/ ١٢/ ١٩٦٣.

(٤٣) سعد حامد حريز ، « المقومات الثقافية للقومية السودانية » الصحافة ، ٢/ ١٢/ ١٩٦٨.

(٤٤) من كلمة له فى حلقة دراسية انعقدت فى أمريكا فى عام ١٩٨٧ حول مسألة جنوب السودان .

(٤٥) من كلمة له فى الحلقة الدراسية نفسها .

(٤٦) من محاضرة له عن تطبيق الشريعة الإسلامية فى السودان .

العروبة والإسلام فى السودان بين الرعاة والدعاة(*)

من أوضح المقولات شيوعًا عن الجماعة العربية الإسلامية فى السودان (وهى الجماعة التى يعرف بها السودان كقطر عربى إسلامى بين الدوائر العربية الإسلامية) أنها رأس الجسر بين العرب وأفريقيا . وقد ترتب على هذه المقولة أن أصبحت هذه الجماعة ملزمة ، قوميًا ودينيًا ، بنشر العربية مبتدئة بجيرتها من الأفريقيين بجنوب السودان ، وأصبح السودان بواقع هذه المهمة مقرًا لمنظمات دعوة عربية إسلامية كثيرة ، مثل معهد الخرطوم الدولى للغة العربية ، ومعهد تعليم العربية لغير الناطقين بها سابقًا ، والمركز الإسلامى الأفريقى ، ومنظمة الدعوة الإسلامية وفروعها المتخصصة مثل : الوكالة الإسلامية الأفريقية للإغاثة ومؤسسة دان فوديو الخيرية للتجارة والمجلس الأفريقى للتعليم الخاص والجمعية الخيرية الأفريقية لرعاية الطفولة والأمومة ..

ويلورت مقررات المنظمات القومية العربية الإسلامية ، بجلاء كبير ، مهمة الدعوة الموكلة للسودان ليباشرها فى أفريقيا . فمن الأهداف القومية العربية لمنظمة التربية والثقافة والعلوم العربية نشر اللغة العربية وتعريب المدرسة والمجتمع تعريبًا كاملاً فى الدول العربية والأفريقية ذات الأوضاع الثقافية الخاصة ، والمنضوية فى جامعة الدول العربية مثل موريتانيا والصومال وجيبوتى وجنوب السودان . ومن أهداف المركز الإسلامى الأفريقى فى الجانب الآخر « العمل على نشر الإسلام وتعميق الثقافة الإسلامية فى أفريقيا » .

ويجب الاعتراف ، أولاً ، بأن هذا الدور المرسوم للجماعة العربية الإسلامية فى السودان دور مرهق جدًا .. فقد كان بإمكان هذه الجماعة أن تنعم بوقوعها على هامش مضخّات الحركة والتجدد فى الثقافة العربية والإسلامية مثلها مثل أية جماعة

(*) كلمة قدمتها إلى المنتدى الثقافى لمهرجان الشباب العربى فى الخرطوم فى نوفمبر ١٩٨٧ .

أخرى ، لولا وقوعها كـ (ثغر) أو (رباط) ، بالمصطلح الجهادى ، فى تماسها مع جماعات أفريقية يظن حملة الأديان الكتابية ، بما فى ذلك الإسلام ، أنها خلاء من العقيدة ، وهو الوضع الذى استرعى انتباه الدوائر العربية بتعليمات فكرية متشددة أو بمؤسسة تبشيرية أو أخرى حتى تنشر العروبة والإسلام من حولها . فتحويل (الهامش) الثقافى إلى (ثغر) ثقافى أمر صعب ولذا تلقى هذه الجماعة العربية الإسلامية حرجًا وعجزًا كبيرين ، حين تتصرف وفقًا لعقلية (الثغر) بإمكانيات (الهامش) ، وهذا باب يغرى ببحث ليس هذا مكانه . هذا الدور المرسوم للجماعة العربية الإسلامية السودانية قائم على فكرة ثقافية محدودة جدًا . فقد أراد العرب والمسلمون بعد تحررهم من سطوة الاستعمار المباشر أن يدخلوا السباق مع النصرانية والأفرنج إلى كسب أفريقيا إلى ثقافتهم ودينهم . وقد تبنوا لهذه الغاية الفكرة الخاطئة التى تستبطن كل تبشير ثقافى ، وهى اتهام الجمهور المراد كسبه بخلو الوفاض من الثقافة والدين . وأصبحت أفريقيا ميدانًا لصراع مكشوف بين النصرانية والإسلام . وتحاول دوائر الدعوة الإسلامية ، التى بدأت بالتبشير المنظم حديثًا ، تحسين أدوات عملها واستعارة الأبعاد الاجتماعية التعليمية التى أتقنها التبشير المسيحى . وهذه الاستعارة واضحة جدًا فى البنية الأساسية لمنظمة الدعوة الإسلامية . وهذا مما يجعل الدعوة للعروبة والإسلام فى شكلها الراهن ردة فعل للتنصير والتفرنج تحتوى نموذجها الفكرى والتنظيمى .

وقد شقينا فى الجماعة العربية والإسلامية السودانية طويلاً وكثيرًا من الافتراض الأساسى وراء الدعوة للعربية والإسلام ، كما رسمها منهج الدعوة القومية والإسلامية ، فقد ترتب على استعدادنا للقيام بدورنا المرسوم أن تعاملنا مع الجماعات الأفريقية المساكنة لنا فى الوطن السودانى كرجرجة بلا ثقافة ولا دين .. فقد اتهمنا لغتهم بالعجمة ودينهم بالوثنية ، واتصلت دعوتنا الفكرية المدعومة بإجراءات الدولة الوطنية لكسر المقومات اللغوية والدينية لهذه الجماعات الأفريقية لتستبدل لغتها باللغة الصواب (العربية) والدين بالدين الصحيح (الإسلام) . وترتب على هذا الموقف أن نشأ سوء تفاهم أصيل بين الجماعة العربية الإسلامية والجماعات الأفريقية فى السودان ، وهو سوء التفاهم الذى تفجر فى حرب أهلية متصلة ومتقطعة ، طوال الثلاثين سنة الأخيرة منذ نيل السودان للحكم الذاتى فى ١٩٥٤م .

يجب الإقرار أن الجماعة العربية الإسلامية ، بفضل مهمة الدعوة الموكلة إليها ، قد انتهت إلى منهج خاطئ حيال ديمقراطية التساكن القومى بالسودان . وفيما يلى أجمل أنواع الكساد والبوار التى ترتبت على ذلك :

١ - أدت وظيفة الدعوة موضع النقاش إلى تشويهين كبيرين فى بناء الدولة السودانية :

(أ) فى أكثر الأحوال لا ينبثق المطلب لإرساء الدولة المسلمة فى السودان من حاجة باطنية للمسلمين تجسد أشواقهم للتقوى والعدل الاجتماعى ، فقد كان - دائمًا - لحاجات الجهاد والتبشير الخارجية اعتبار عظيم فى هذا المطلب .

(ب) لقد أصبح من الصعب عند الكثيرين ممن تشرَّبوا وظيفة الدعوة القومية العربية والإسلامية أن يوازنوا بين مهمتهم كرجال دولة مسئولين عن جماعات وطنية متباينة الثقافات ، وبين مهمتهم كدعاة دعوة مخصوصة .. وكثيرًا ما تغلب الداعية على رجل الدولة وهذا ما يفسر التوتر بل الإخفاق الذى لازم بناء الدولة السودانية لعقود ثلاثة .. وقد لمس السيد/ جون قرنق ، زعيم ما يسمى بجيش وحركة تحرير شعب السودان (الذى اتفق معه فى مظالمه واختلف معه فى جملة تكتيكاته) ، هذه المفارقة بفطرة سليمة .. فقد قال قرنق :إن رجال المجلس العسكرى الذين حكموا البلاد بعد سقوط غيرى بفضل ثورة أبريل ١٩٨٥ أرادوا استرداد مدينتين وكان جيشه قد سبق واستولى عليهما . وقد أراد المجلس العسكرى ، فى زعم قرنق ، أن يسترد المدينتين قبل بدء مفاوضات - (كوكا دام) الشهيرة التى دارت بين أحزاب وجماعات من شمال السودان وجنوبه ، وبين حركة قرنق لإحلال السلام فى جنوب السودان .. ولغاية هذا الاسترداد زعم قرنق أن رجال المجلس العسكرى توجهوا إلى أقطار (عربية) مجاورة ليقولوا : إن العروبة والإسلام فى خطر من جراء نشاط حركته. وأضاف قرنق (انتبهوا فليس السودان هو الذى فى خطر إن الذى فى خطر هو الإسلام والعروبة) .. أراد قرنق أن يقول: إن العروبة والإسلام هما بعض فعاليات السودان ، لا الفعالية الوحيدة فى السودان .. فالذى خرج يستنفر القوم إلى نصرة العروبة والإسلام ، فى الذى اقترحه قرنق ، هو الداعية لا رجل الدولة . والذى نخشاه أن يأتى مستقبلا للحكم فى السودان أفراد من الطاقم الذى تدرج وتربى فى مؤسسات الدعوة القومية العربية والإسلامية (بشروط خدمتها الميسرة فأجرها بالدولار وضرائبها معفاة وعلاقاتها المهنية تتسع إقليميًا وعالميًا) الذى تعمق عنده أن الجماعة العربية الإسلامية فى السودان موجودة ؛ حيث هى بالوكالة عن العرب والمسلمين ، لا بالأصالة عن نفسها .. فما نخشى عليه ، فى هذا الباب ، أن تتدهور أكثر فأكثر العلاقة بين الدولة والدعوة إذا قاد كادر الدعوة ، هذه ، سدة الحكم .

٢ - موقفنـا فى الجماعة العـربية السـودانية فى اشتراط التعـريب والإسلام للتساكـن القومى فى السودان أدى ، ويؤدِّى ، إلى إفقار فكرى شديد للخبرة العربية الإسلامية ، فقد كان المأمول أن يثير تباين اللغات والثقافات فى السودان شغف الجماعة العربية الإسلامية للتعرف على إشكالات وجماليـات وسياسـات هذا التباين . وهـو شغف من شأنه أن يـولد علمًا عـربيًا إسلاميًا رصينًا فى السياسة واللغة والاجتماع وغيرها ..

فقد كان المنظـور أن يتأمَّل هذا العلم ، من معطيات عـربية إسلامية ، هـذه الظواهر الإنسـانية الـرصينة التى لامستهـا هذه الجماعـة العربيـة المسلمة فى أفـريقيا . فمن آيـات كسادنا الفكرى البليغة انقطاعنـا عن هذا الفحص الصعب ، واكتفينا بملاحقة الجماعات الأفريقية لتبديل جلدتها الثقافية أو ليقبلوا صاغرين درجة ثانية من المواطنة فى بلدهم .

٣ - أصبح حتى القدر الذى تـرضى أن تأخذ به الجماعة الأفريقية من الثقـافة العربية متهمًا فى نظرها . فـأعداد متزايدة من الجنـوبيين فى بلدنا تميل حاليًـا نحو قبول اللغة العـربية كلغة للتفاهم القـومى العام فى السودان . فقـد جاء عنـد جون قرنق مثـلاً (لا يصح القول : إن العربية هى لغة العرب .. لا .. فالعـربية هى لغة السودان) . ولكن التاريخ الخاص الذى ربط فيه الـدعاة ربطًـا وثيقًا بين نــشر لــلعربية ونشر الإسلام أدى إلى مـا أدى إليه من تشكيك .. يقــول د/ عشـارى ،عن هــذا التـاريـخ الخاص لتـلاؤم عمليتى التعــريب والأســلمة ، ما يلى :

« إن تعريب جنوب السـودان قد ارتبط فى مسارات تنفيذه التاريخية وفى إرهـاصاته الآنية ببعد إسلامى . كما أن أسلمـة البشر والمؤسسات السياسية قد ارتبطت بطريقـة مباشرة قاصدة أحيانًا ، وبطـريقة ضمنية أحيانًا أخرى ، بـالتعريب . وقد انعكست هذه العلاقـة اللازمة بين الأسلمة والتعريب فى أشكال ردود الفعل الجنوبية على الأسلمة وعلى التعريب كل على حدة أو كليهما مجتمعين ، فأصبح رفض الجنوبيين لـلأسلمة عنصرًا من عناصر الـرد على التعريب . كما أن الخطاب (أى القـول والرأى) الجنوبى الـذى تصدى لـرفض الأسلمة والإسلام والـدستور الإسلامى وحكم الشريعة الإسلامية قد اشتمل على بعض الرفض للتعريب .

فـالجماعة الجنـوبيـة على حق ، حين تـرى أن رضاءهـا بقبـول العـربية ، كلســان مشترك للسودانيين ، لا ينبغى أن يترتب عليه تحولهم إلى عقيدة أخرى .

وهنــاك طريقــتان مطروحتــان لجدوى ومعنى مســاهمة الجماعـة العـربيـة الإسلاميـة السودانية فى السودان وأفريقيا . وهنـاك طريقـة الذين روجوا ليكون وطنهم موطن هذه الجماعة

(السودان) ، رأس جسر يقفز منه الإسـلام والعربية إلى أفئدة ولسان الأفريقين . وهـذه طريقة الدعـاة الذين فتحـوا السـودان لمؤسسـات الدعوة العـربية الإسـلامية لتعينهم ويعينـوها على دعوتها . وطريقة الـدعاة هذه ترى أن الجماعة العربيـة موجودة فى السودان بالوكـالة عن العرب المسلمين لغاية نشر الإسلام والعـروبة . وهذه طريقة خطرة كلفت بلادنا حـربًا أهليًا ضروسًا . وقـد أردت بهذه الورقـة نقد هـذه الطـريقة ، وهنـاك طريقـة أخـرى ترى أن الجماعـة العربيـة الإسلاميـة السـودانية موجـودة فى السودان بالأصالـة ؛ أى أنها ليست بعثة تبشيرية مـوفدة إلى ربـاط فى السودان . وهـذه الطريقـة تـرى أن أفضل نهج لهذه الجماعة أن تستقى خبرة الإسـلام والعروبة لتبنى ، بفراسـة وفطرة ، الوطن العربى الأفريقى المتبـاين الشائك فى السودان . وترى هذه الطـريقة أن نجاح هـذا البناء يعطى الإسلام والعروبـة مصداقية ، قليـلاً ما وقعت لهما فى تاريخنا الحديث . وهذه الطريقة اسمها طـريق الرعـاة فى معنى أضـيق مما أراده النبـى ﷺ فى (كلكم راع ..) ، وسيحتاج الـرعاة إلى هـذه المصداقية حـاجة كبيرة ؛ لأنها أسـاس كل دعوة ناجحـة .

* * *

التنــــوع الثقــافى كغبينــــة سياسية(*)

القمح والذهب :

وصف الشاعر المصرى المرحوم صلاح جاهين القمح بأنّه مثل الذهب . ولم يرتح الشاعر لهذا الوصف طويلاً حين بدا له أنّه استورد مشبّها به من خارج عملية الكدح الإنسانى التى تثمر القمح . وراجع الشاعر نفسه ورأى فى ازدهار القمح الذهبى تضليلاً للناس عن منشئه الفقير الصعب . ولذا قال الشاعر عن القمح فى نفس ديوانه كلمة سلام :

القمح مش زى الدهب
القمح زى الفلاّحين

ليؤسس نقلته من الشعر كأنسام من الجبال المترف إلى الشعر فى دهاليز البطش الاجتماعى والقوة ، أى من البويطيقا إجمالاً إلى البويطيقا الاجتماعية .

التنوّع وفرة أم غبن :

ونجد بإزاء تعريف « التنوّع الثقافى » هذه المراوحة بين «الذهب » و« الفلاّحين » . فالغالب فى تعريف التنوّع الثقافى هو إحصاء مفرداته من أعراق وألسن ومؤسسات وعوائد وأعراف ومعتقدات وكريم معتقدات وشعوب جوار . وصارت عبارة إنّ « السودان يمثل عالمًا إفريقيًا مصغرًا » مثلاً بليغًا على احتواء السودان لآيات الثقافة المبثوثة فى أرجاء القارة . وهذا تعريف لا غبار عليه إلاّ أنّه يقعد بنا عن بلوغ الوعى بالشروط الاجتماعية التاريخية والسياسية التى حكمت ، وتظل تحكم ، تعبير حملة تلك

(*) كلمة قدمتها فى مؤتمر عن التنوع الثقافى والسياسة الثقافية فى السودان ، نظمه معهد الدراسات الأفريقية والآسيوية بالتعاون مع منظمة فردريش إيبرت بجامعة الخرطوم فى أغسطس ١٩٩١ .

المفردات الثقافية عن خبرتهم وإمكاناتهم على النطـاق الوطنى . وستقترح هذه الورقة أنّ الوعى بالتنوُّع ليس وعيًا بـوفرة المفردات الثقافية ، أى أنّ التنوّع ليس كـالذهب . فعند أقسام كبيرةمن السكـان ، ممّن ينتمـون إلى غير الثقافـة العـربية الإسـلاميـة الغـالبة ، وفى الشروط الاجتماعيـة والثقافية التى قيّدت تعبيرهم الثقافى ، فإن التنوّع هو «الفلاّحين » أى أنّه وعى بالوفرة المهدرة .

لقد أراد جاهين بنقلتـه من البويطيقا العامّة إلى البويطيقـا الاجتماعية أن يقول بأنّ القمح هـو بعض فقر وشقـاء وغبن الفـلاّحين . وصحَّ عندى أنّ الـوعى المنـاسب والغـالب بالتنـوّع الثقافى هو حس بـالغبن الثقافى . وهو غبن يحاصر تعميم أية مفردة ثقـافية أو طبيعية من واقع بيئة سودانية محدودة لتصح على السودان بأسره . فقد جـربت خلال خريف هذا العام المباغت (١٩٩١) أن أثنى على حصير الغيم الذى طمس كبد الشمس الصحـراوية فى الخرطوم قائلاً : « يا الله ، هـذا أجمل مناخ فى السـودان » ، فنبهنى مواطن من جنـوب البلاد أنّـه ربما كان ذلك أجمل مناخ فى الخرطوم . ولكننى لم أقف بعد على جلائل المناخات فى السودان .

ونجد فى هذا السياق من يحتج فى مضمار العلاقـات الخارجية على المفاضلة فى العلاقات الخارجيـة لأقاليـم السودان ، فمن رأى المحتجين أنّ وصف عـلاقـة السـودان بمصر كعلاقـة خاصـة أزلية إنّما هو تكريس لعـلاقة خاصة بين أقـاليم سودانية شمالية بـذاتها مع مصر . وقد ترتب على هذا التمييـز أنّه حين تسوء العلاقات مع مصر لا تتأثر حـركة المواطنين القادمين أو المسافـرين إلى مصر ، انتظارًا لانقشـاع سحابة الصيف من أفق العـلاقة الأزليـة . غير أن سوء العلاقة مـع ليبيا يتضرّر منه السودانيون من مـواطنى الولايات المتاخمة لها فيـؤذيهم جهاز الأمن ويستنطقهم ، بوصفهم عمـلاء للنظام الليبى ، أو أعضـاء فى حركة المعـارضة السـودانية التى كانت ترعاها ليبيا خلال عهد نميرى .[(١)]

وفى مضمار التعليم يشتكى البعض من كتاب المطالعة الوحيد الفريد فى المرحلة الابتدائية الـذى يلعب دور البطولـة « الجَمل » » أداء وصـورة ومجازًا ، فى حين أنّ الجمل حيوان غـريب جدًا على بعض أقاليم السودان التى يستذكر تلاميذها هذا الكتاب .

وعلى ثراء السـودان فى اللغات (التى ربت عن المائة لغة) فإنّ الطـريقة التى حجبت بها تلك اللغات عـدا العربية عن الجدوى التعبيريـة البلاغية لصـالح اللغة العربيـة قد أصبحت مدخـلاً لوعى بالاضطهـاد للناطقين بها . لقد اختيرت اللغـة العربية حقًا لغـة قومية منـذ أيام الجمعيـة التشريعيـة فى عام ١٩٤٨ ، بـالنظـر إلى انتشـارهـا التـاريخى على الرقعـة السـودانيـة

وصيرورتها لغة تفاهـم عامّة بين الجماعات السـودانية المختلفة . إنّ اختيار العـربية لغة رسمية للدولـة انتهى بنا إلى قصر تعـريف « المواطن السودانى » ، ليصبح هـو الشخص الذى يحسن الحديث بالعـربية ، أى هـو ذلك الجزء من الكل (الدولـة) الذى يتكلّم بـالعربيـة غير عاملٍ بنص الـدستور . وهـذا بـاب فى الغبينة كبير . وأضرب لهذا التقييـد المتعسف للمـواطنية مثلاً إثنوغرافيا تابعته من خلال أجهزة الإعلام ، خلال أحـداث ٢ يوليـو ١٩٧٦ التى اشـتهرت بـ « حادث المرتزقة » ونشرته كملحق لكتـابى « الماركسية ومسألة اللغة فى السودان»[٢] جاء فى ذلك الملحق ما يلى :

بين كتابة هذا المقـال وطبعه خرجت مسألة اللغة من حال الكمـون لاتصالها بأحداث ٢ يوليو ١٩٧٦ ، ولـدى استخدامها للتفريق بين المواطن وبين الأجنبى المرتـزق ، كانت السطور الـدالّة تحت الصـور فى الصحف تقرأ : ادّعى هـذا المرتزق ، أنّـه لا يفهم كلامنـا (الصحافـة ٨/ ٧/ ١٩٧٦) وكان مذيع التليفزيون يؤشر على معتقل أو آخر قائلاً : هذا لا يتكلّم العربية . قال بعض مـواطنى قريـة العجيجة ، الذين ألقـوا القبض على بعض مسلّحى الجبهة الـوطنية المعارضة ، إنّه ليس هناك ممّن ألقوا القبض عليهـم سودانى واحد ، فكلّهم يتحدثون لهجة غير مفهومة . وقد ردّ أولئك المواطنون التزام من قبضوا عليهم الصمت لأنهّم لا يفهمون الأسئلة فى سهولـة ، وكذلك لا يريـدون فضح سر بلدانهم الأصلية (الأيـام ٦/ ٧). وقالت مذيعـة لامعة تعرّضت للحجز بـواسطة بعض مسلّحى الجبهة الوطنية إنّ من بين أولئك : « اثنـان سودانيان واثنان لا ينطقـان حرفًا عـربيًا» (الأيـام ٢٠/ ٧) . وقد فات على «ود العـرب» (وهو النمط الذى كانت تحيـزاته موضوعًا نقديًـا فى الكتاب) أنّ العربية لسان أكثـر من دولة وطنية ، من بينها ليبيـا ، التى زعمت الحكومة اشتراك بعض مـواطنيها كمرتـزقة فى الهجمة . وجـرى بذلك استـدراك اقتضى دخول اللهجـة العربيـة اللّيبيـة ضمن ما يمكن الاستـدلال به على المرتـزق الأجنبى (الأيـام ٦/ ٧ والصحافـة ١٠/ ٧) . ولقـد بدا فى بعض مـا نشر فى الصحف فى تلك الأيام ما يوحى با لمطابقة بين اللغة العربية التى أصبحت اللغة الوحيدة للسودانى ، وبين لهجة أو لهجات عـربية سـودانية بعينها . ففى سيـاق مقال مخصّص للبرهنـة على أنّ مسلّحى الجبهة الوطنية مـرتزقة أجانب، ورد أنّ صبيا ألقى عليه القبض سئل عن دوافعـه للاشتراك فى الهجمة فأجاب :

– خالى أجّرنى وجـابنى قال أجى أشتكل مآه (الأيام ٦/ ٧) . كما كتب أحـدهم صورة قلمية من وحى الأحداث سمّاها (المهمة والتحالف) ، وفيها يسأل المرتزق محمود (الذى حضر من البعيد البعيد) قائد مجموعته بقوله :

- مولاّنا زول ده بقولى دكتور نكلتى ، اقتلوه ، اضربوه ، دكتور ترا ولابس زى دا ..

إنّ اختيار الكاتب لهذه اللهجة العربية السودانية الواسعة الانتشار بغرب السودان لغة لشخوصه قد حدّد رأيه الواعى أو غيره بشأن اللهجة العربية التى ينبغى للسودانى أن يتحدث بها (حتى لا يكون مرتزقًا أجنبيًا) .

على ضوء أحداث ٢ يوليو ،كما رأينا ، اتصلت مسألة اعتبار التنوّع اللّغوى مباشرة بحقائق العدالة البسيطة . فمن حق المواطن أن لا يتعرّض للملاحقة ، ولاتحد حريته إجمالا ، لأنّه يتعثر فى العربية أو لا يتحدث بها إطلاقًا ، لأن هناك أشخاصًا مثله فى أدائهم بالعربية تتهمهم الدولة بالتمرّد عليها . لقد أشهرت دولة النميرى بينة اللغة فوق الرءوس أثناء أحداث ٢ يوليو . وتضرّر من جرّاء ذلك بالفعل مواطنون سيقوا إلى معسكرات الاعتقال والتعذيب ، وبقى مواطنون آخرون يتمنون أن لا يخونهم لسانهم أو يدل عليهم . فانظر كيف اختزلنا « ذهب » وفرة اللغات عندنا حتى انغبن الناس .

كيف تهرب الحركة القومية الجامعة إلى الأمام من فرط الوفرة ؟

ومّما يزكى تعريف التنوّع الثقافى كغبن ، أنّ إحصاء مفردات ذلك التنوّع وإشهارها لم يسق إلى الوعى بها ، أو الالتزام بتوطينها فى الثقافة السودانية الجامعة . خلافا لذلك ، فغالبًا ما قاد ذلك الإحصاء إلى الخشية منها على قوام الوطن . فأكثر دعاة الوحدة القومية أو الوطنية ، وعلى اختلاف منطلقاتهم الأيديولوجية ، يتذرّعون بهذه الوحدة للانصراف عن العناية الجدية باللّغات السودانية عدا العربية . فالذين يتعللون بالعربية كأداة مفردة للوحدة الوطنية مثل إبراهيم إسحاق إبراهيم[٣] ، والذين يتعللون بحتميات علم اللغة الاجتماعى مثل عشارى أحمد محمود[٤] ينتهون بطرق مختلفة إلى تقدير بائس جدًا لمستقبل اللغات السودانية عدا العربية .

يرسم إبراهيم إسحاق للحركة القومية التاريخية خطة هى تفاعل وتكامل الكيانات الثقافية حتى ينتهى ذلك إلى التفاهم الوطنى الذى يجعل للذاتية السودانية الجامعة موضعًا مقدمًا ، لدى جميع المجموعات السكانية ، مع احتفاظ كلّ من تلك المجموعات بمآثرها الثقافية . ويبدى إبراهيم ، هنا ، روحًا سمحًا تجاه ثقافات الأقليات القبلية والقومية فى السودان. ولكن سماحته تنتهى حين يعالج مسألة لغات تلك الثقافات ؛ لأنّ إبراهيم يعتقد أنّ الحركة القومية تعمل لصالح هيمنة اللغة العربية فى السودان . وهو يطابق بين هذه الهيمنة وبين استئصال اللغات غير العربية فى السودان . ويستعلى إبراهيم باللّغة العربية استعلاء حين يقول : إنّه لا يرى بأسًا فى هيمنة اللغة العربية ؛ لأنّها لغة حضارية رائدة مستوفية لطرائق

التعبير والأبجدية ، نزّاعة بصورة تاريخية إلى ابتلاع اللغات الأخرى . . ويستوفى إبراهيم أشراط ذلك الاستعلاء حين يصف اللغات القومية والقبلية بـ (البدائية) ، بتطابقه مع المفهوم العامّى الذى يرى أنّ تلك اللغات (رطانات) فى معنى القصور عن التبليغ المبين .

ونجد هيمنة اللغة العربية ، على ما عداها من لغات سودانية ، تأييدًا من عشارى أحمد محمود ، وإن اختلفت أسبابه عن أسباب إبراهيم إسحاق اختلافًا بيّنا . تناول عشارى التحوّلات الاقتصادية الاجتماعية والثقافية للمجتمع السودانى ليقوّم منزلة لغات الأقلّيات التى عرّفها بأنهّا اللغات التى تعيش فى خطر التلاشى ، وتحرم المتحدثين بها ، أو تعوقهم ، من حيازة القوّة . وهو يعد كل لغات السودان عدا العربية فى لغات الأقلية .

خلص عشارى من نظرته الفاحصة للمجتمع إلى أنّ الأساس المادى والشعورى الذى ترتكز عليه لغات الأقلّيات يتفكك فى أوضاع هيمنة اللغة العربية المدعومة بالدولة . وانتهى عشارى إلى قانون أسماه « السريان التاريخى للّغة العربية » الذى هو اتجاه لانحسار لغات الأقلّيات بين أهلها ولهيمنة جامعة مانعة للّغة العربية .

أهمية هذا الموقف من عشارى تجاه لغات الأقليات ليست فى وصفه المحايد واقعًا لغويًا بالسريان والانحسار . فواضح أنّ لعشارى أحكامًا قيمة متصلة بهذا الواقع اللغوى . فهو لا يظهر أية معارضة لما أسماه سعى السلطات السياسية إلى اتخاذ سياسة لغوية تنمّى العربية كعماد للوحدة الوطنية . فمما يصادم هذه الوحدة المنشودة عند عشارى « قوى الشتات » التى تنطوى فى لغاتها المتعددة وتعارض مسار الوحدة . وبجانب هذا القول الصريح نجد أنّ عبارة عشارى نفسه مساقة لتأكيد هذه الفرضية الأساسية عن الوحدة الوطنية . فهو يسمّى خط هذه الوحدة (انفلاتًا) ، أى اطراد فى الحركة ، بينما يسمى خط الشتات المنطوى فى لغاته العديدة (انكفاءة) . فعشارى يعترف بالمشروعية السياسية الإيجابية لاستخدام شعار حماية اللغة المحلية كجزء من أيدلوجية جماعية للتعبئة ضد الهيمنة من قبل مجموعة سلطوية « إلا أنّنا ننبّه (أى عشارى) إلى أنّ هذا الشعار ينطوى فى جدليته على عنصر تشتيتى رجعى يضمر ، موضوعيًا وبغض النظر عن النوايا ، حسًا فئويا انفصاليا ، ويهمش القضايا الجوهرية » .

رأينا عند كلّ من إبراهيم وعشارى ، على اختلاف مناهجهما فى النظر والتحليل ، أنّ الوحدة الوطنية دعوة جامعة مانعة تؤذيها دعوات الشتات والانطواء فى لغات محلّية . وقد أتيح لعشارى فى مقالين نشرهما فى ١٩٨٦ ، و ١٩٨٨ أن يراجع صورته هذه عن الوحدة الوطنية ،

وأن يدعو إلى تحقيقها فى سودان متعدّد الألسن والثقافات . غير أنّ الشاهد هنا أنّ ثراء وتنوّع مفردات الثقافة السودانية ، فيما رأيناه فى حقل اللغات ، غالبًا ما أفزع الذين يتأملونه وولّد نظرات ومواقف تريد ضبط ذلك التنوّع ، وردّه إلى مفردة واحدة آمنة . وعليه فإنّ إحصاء آيات التنوّع ليس مدخلا للوعى به ولاعتباره فى الهندسة الثقافية للنهضة فى السودان . ففى هذا الإحصاء فأنت إنّما تحصى مفردات منقطعة عن العمليات الاجتماعية الثقافية التى قوامها الناس بأنصبتهم المتفاوتة من القوّة والثروة والجاه . وعليه فقد رجّحتُ تعريف التنوّع الثقافى كغبنٍ ؛ لأنّ ذلك أقرب للإحاطة بدفع الناس ، كحملة للرموز الثقافية ، بعضهم بعضا ، وكيف يبخسون الأشياء ويثمنونها خلال هذا الدفع .

يمكن لطريق النار أن يكون مفروشا بالنوايا الحسنة :

ويمكن لاختزال التنوّع أن يقع حتى عند أولئك الذين اشتهروا بإيلاء عناية مرموقة له . ففكرة العربية الأفريقية (الأفروعربية)(٥) التى ألهمت جيلا من كهول الستينيات وشبّانها ، هى مشروع أريد به استعادة المفردات الأفريقية فى الشخصية السودانية التى أهملناها من جرّاء المبالغة فى التشديد على الانتماء العربى للسودان ، ولكن أكثر عناية الأفروعربيين اتجهت إلى الهجين ، أو الخلاسى العربى الأفريقى ، الذى بدأ بـ (إنسان سنار) الذى هو أول ثمرة للتزاوج العربى الأفريقى حوالى القرن السادس عشر الميلادى ، وقت قيام دولة الفونج السنارية . وبناء عليه فالأفروعربيون ينظرون للحركة القومية التاريخية فى السودان كحركة صائبة من التمازج بين العرب والأفارقة ، بين الشماليين والجنوبيين ، من أجل إصدار طبعات لاحقة لهذا الإنسان السنارى المميز . وفى تمييز الأفروعربيين لإنسان سنار ، نواة السودان الشمالى ، على ما عداه ، استباق لتلك الحركة التاريخية وقفز عالٍ فوق مفردات التنوّع ليبلغوا أمن الكيمياء السنارية .

كرّست الأفروعربية ذرى إبداعها للاحتفال بالكيمياء السنارية ، وأذاعت ذلك فى قصائد مرموقة مثل « سنار » لمحمد عبد الحى « وبعض الرحيق أنا والبرتقالة أنت » لمحمد المكى إبراهيم . وحتى النثر الأفروعربى ينافس الشعر فى طقوس الاحتفال بالخلاسية وفى استباق جدل التنوّع بالاختزال . فعبد الغفار محمد أحمد يقول :

« التنوّع الثقافى فى هذا الإطار الذى أشرنا إليه تعبير من أبرز وجوه الشخصية السودانية ، يمنحها بهذا التنوّع خاصية لا تتمتع بها شخصية أخرى فى القارة سواها ، تلك هى الشخصية

ذات الهامشية المتعددة الجوانب ، كما سمّاها أحد الكتّاب الأفارقة . إنّها شخصية فى ظاهرها التعدد وفى مضمونها الترابط العضوى بين أجزاء متكاملة ، إنّها الآن مزيج من العروبة والأفريقية ، نتاج عملية الوحدة فى التنوّع ، ويمكننا تفهّم هذا الأمر إذا ما نظرنا إلى واقع الثقافة المؤثرة فى حياة المجموعات السكانية (خطوط التشديد من عندى) »(٦) .

أراد الأفروعربيون بإذكاء كيمياء الخلاسية أخذ التنوّع الثقافى فى الاعتبار ومصالحة مفرداته . غير أنّ الأفروعربية فى تمييزها الهجين العربى الأفريقى على ما عداه من أناس الوطن (الذين هم فى انتظار التحوّل إلى الإنسان السنارى الممتاز) قد غبنت بعض الجنوبيين . فقد رأى شاعر جنوبى أنّ دعاة الأفروعربية قد ابتذلوا عدل الطبيعة ذاته حين ظنّوا أنّ بالإمكان أن تتخذ الصحراء والسافنّا (الغابة) (٧). وقال السر أناى ، الكاتب السودانى الجنوبى البارز : إن الهجين العربى الأفريقى ينطبق كوصف إثنى بدقة على السودانيين الشماليين لأنّ الجنوبيين الذين ينتمى إليهم ، قد احتفظوا بإفريقيتهم فى صورها كلّها . ومن رأى أناى أنّه من الخطأ الفادح إطلاق الأفروعربية وصفًا لهؤلاء الجنوبيين .(٨) وهكذا يصدق تعريفنا للتنوّع الثقافى كغبن حتى فى حالة أولئك الذين حسبوا أنّهم أولو آيات ذلك التنوّع أكيد اعتبارهم وعنايتهم .

الكرنتينات الثقافية :

ليس إلحاحنا على تعريف التنوّع كغبن ثقافى ممّا يطعن فى أهمية عملية التفاعل التاريخى بين أسرة الثقافات السودانية ، وهو تفاعل للثقافة العربية الإسلامية ذو منزلة غالبة ، وإشكاليات مترتبة على هذه الغلبة ليس هنا مجال ذكرها . ولمثل هذا الطعن وجوه عدة منها المجرّب وما هو قيد التجريب أو ممّا سيجرّب . وأبلغ هذه الوجوه هو الوصاية على الثقافات السودانية غير العربية الإسلامية ، خشية أن تغلب عليها الأخيرة وتستأصلها . ومن هذه الوجوه أيضًا الحمل على الثقافة العربية الإسلامية ، والإساءة إليها ، والريبة فى مصداقيتها فى التعامل مع الثقافات الأخرى . وفى الحالين معًا إساءة إلى الوعى بالتنوع الثقافى كغبن . فالوصاة على الثقافات السودانية غير العربية أرادوا إعفاءها من قدرها فى التفاعل مع الثقافة العربية الإسلامية بتنصيبهم لها كرنتينات تمنعها من التعامل مع الثقافة الأخيرة بالكلّية . أمّا الذين حملوا على الثقافة العربية الإسلامية ، بحق وبغير حق ، فقد لوّثوا بيئة التفاعل الثقافى فى السودان واستثمروا الغبن الثقافى فى تحالفات سياسية غير مدروسة ، ممّا حوّله إلى ضغينة لا براء منها .

لقد استوصت الإدارة الاستعمارية فى السودان بالثقافات السودانية غير العربية ، خشية أن تصاب فى خلطتها بالثقافة العربية الإسلامية بنوع سفاحى من الاستعراب .[9] واتجهت لذلك إلى بناء وحدات قبلية أو عرقية مغلقة فى مناطق « الزنج الوثنية » ، قائمة من حيث البنية والتنظيم على العوائد المحلية والعقائد والأعراف التقليدية . وحين انقلب الإداريون الإنجليز على أعقابهم عن هذه السياسة فى أربعينيات هذا القرن كان الخاسر هو تلك الجماعات السودانية الوثنية . فقد أشار كمال عثمان صالح مثلا إلى الفرص التى ضاعت على أبناء جبال النوبة فى الترقى فى صفوف القوات المسلّحة السودانية ؛ لأنّ الإنجليز لمّا خشوا أن يستعرب النوبة من جرّاء خدمتهم فى الجيش فصلوهم عنه . وانتهى كمال إلى لوم الإنجليز فى حجب أبناء جبال النوبة عن التنافس على النطاق القومى ، « لأنهّم أولو حربهم ضد التعريب فائق عنايتهم ، فى حين لم يولوا رقى النوبة عشر معشار تلك العناية » .[10]

ومنشأ الوصاية على الثقافات « الزنجية الوثنية » فى الريبة أنهّا لن تصمد طويلا ، قبل أن تضمحل ، إذا تفاعلت مع الثقافة العربية الإسلامية . وقد انتقد دوقلاس جونسون هذه النظرة المتشائمة لقوام ثقافات جنوب السودان وحاول تفسيرها بالطريقة الخاطئة التى كتب بها تاريخ الجنوب . فمن رأى جونسون أنّ بدء كتابة ذلك التاريخ بغزو الأتراك المصريين له فى القرن التاسع عشر أمر مبرر له إلاّ لكون الوثائق الإدارية الرسمية ، التى استقى المؤرخون منها ذلك التاريخ ، قد بدأ تحريرها آنذاك . ولأنهّم بدأوا بتلك الفترة لم يول المؤرخون تاريخ المجتمعات الجنوبية الباطنى أية عناية . كما أنّ مقتضيات الإدارة والسياسة على عهد الإدارة الاستعمارية البريطانية هى التى أملت على المؤرخين موضوعات تحريهم ، من مثل مسألة الرق والسباق الدبلوماسى والتبشير وسياسة الجنوب . وبدا الجنوب عند كلّ من المؤرخيْن ريتشارد قرى وروبرت كلونز كمتفرج بلا حيلة فى وجه الصدع الذى فكّك كيان مجتمعاته المحلية ، بفضل تطفّل العالم الخارجى عليها ، ونزوله عليه كشبح مباغت ألحق به دمارًا غير مسبوق .

وعاب جونسون على محمد عمر بشير أنّه لم يعتبر الجنوب واحدًا من القوى التى شكلت الأمّة السودانية . فهو حتى حين تعرّض لمقاومة الإنجليز للجنوب ردّها إلى بواعث من مفاهيم قبلية غير تقدمية . ومن رأى جونسون أنّ كلّ ذلك ساقنا إلى تصديق أنّ إقليما بأكمله يمكن أن يكون صفرًا سياسيًا فى أكثر ماضيه ، لمجرّد أنّ القوى الاستعمارية غابت عن ساحته خلال تلك الفترة .

ردّ جونسـون القصور فى كتابـه تاريخ مقنع باطنى للجنـوب إلى أنّه لم تجمع بعد التقـاليد الشفـويـة بشكل كـاف لصيـاغـة ذلك التـاريخ . ومن الجانب الآخـر فإنّ دوسيهـات الإدارة البريطانية المتوافرة فى الخرطوم ، والتى نظر فيهـا مؤرخو الجنوب ، هى ملخصات عن فايلات مراكـز الإقليم نفسه . وكملخصات فقد حجبـت تلك الدوسيهات الخرطوميـة عملية التفكير الطويلة والمعقدة لـلإداريين البريطانيين فى جنوب السودان ، والتى ضمّنوهـا التقارير الأصلية الموجودة فى مراكز الإقليم . وفى هذه التقـارير واضح انشغال الإدارة بـ « الصفاء القبلى » حتى استرابت تلك الإدارة فى المرونـة الاجتماعيـة التـى يبديهـا الجنـوبيون فى تفـاعـلاتهم الثقافيـة المختلفة ، وعدّتها معادلة للفوضى الاجتماعية .

إذا استقام للجنوب تاريخ تلافى نواقص ما يكتب عن ماضيه حاليًا ، فإنّ جونسون يقدّر أنّ « عزلة » الجنوب ستتلاشى ؛لأنّ التمييز بين « الشمال » و « الجنوب » قلّ أن يكون واضحًا . وإنّ الحواجز الجغرافيـة المنيعة ، التى اعترضت حركة الجيوش وأسـاطيل النهر والقوافل لم تحل دون حركة النـاس بين الشمال والجنوب . ودون تدفق اللّغات والثقافات والأفكـار . فقد كانت للجنوب قبل الفتح التركى المصرى صـلات خارجية متكـافئة مع جماعات أخـرى مثل الفونج والعرب والنوبة فى شمال السودان . ومن رأى جونسون أنّ الطريقة التى كتب بها تاريخ الجنوب هى التى أنشأت وعـزّزت الافتراض القـائل : إنّ السـودانيين الجنـوبيين عـاجـزون عن نطـاح تحديات العالم الحديث . وقد تفرّع عن ذلك أنّه حتى فى زمان الحكم الوطنى ما رفض الجنوبيون شيئًا من السياسة القومية حتى فسّر رفضهم بأنّه نتيجة إيحاء قوى أجنبية(١١) .

التنوّع غبن أم ضغينة :

وممّـا يلوّث منـاخات تفـاعل الثقافـات السودانيـة هو تحوّل اليسـاريين والليبراليين عن مآخذهم المشروعة على هيمنة الثقافة العربية الإسلامية ، وخرقها قواعد لعبة التنوّع الثقافى ، إلى استثمار هذه المآخـذ للتحالف « سياسيًـا » ، مع الثقافات غير العـربية الإسلاميـة ضد الأخيرة . وبدلاً عن أن تشخص تلك الفرق الناقمة القـوى الاجتماعية التى تبشر بالهيمنة وتخرق مبادىء التنوّع ومقتضيـاته فى واقع السـودان المخصوص ، فضلت هذه الفـرق ليأسها أن تصم الثقـافة العربية الإسلامية ، كنظام رمزى ، بالفشل الفطرى فى مساكنة ومفاعلة الثقافات الأخرى . وقد سمّيت هـذه الفرق بـ (الخلعـاء) فى موضع آخـر ؛ لأنها تعتقد أن لا سبيل إلى صلـح ثقافى فى السودان إلاّ بأن يخلع العرب المسلمـون فى السودان مداراتهم الثقافية التاريخية التـى تنزع فطريًا

للغلبة والسيادة ولا ترضى بدونها . وقد استخدمت هذه الفرق مسألة الرق مادة لإفحام حملة الثقافة العربية الإسلامية بوصف الرق إحدى « الشبهات » ، فى عبارة لمحمد قطب ، الأصيلة التى تحوم حول الإسلام والعرب .[١٢] وعمومًا فإن هذه الفرق اليسارية والليبرالية السودانية المحاصرة لعقدين أو أكثر بالنسخة الأصولية الإسلامية تجد فى غبن الثقافات السودانية الأخرى برهاناً على سداد التنوّع ، ومادة للاستثمار السياسى والتحالفات . غير أنّ مثل هذا الأداء الثقافى والسياسى القاصر يقلل الغبائن الثقافية درجات ، ويحوّلها إلى ضغائن دارجة تستطيل سدًا فى وجه تفاعل الثقافات السودانية .

وقد استمعت إلى ممثلين لهذه الفرق فى منابر فكرية عديدة يروجون عن التشريع الإسلامى أنّه يؤيد نظام الرق ، ويشيرون إلى حكم أصدرته محكمة الخرطوم بحرى الشرعية فى ١٩٧٣ ، حجبت فيه زواج فتى من فتاة لاعتراض والد الفتاة على الفتى بعدم الكفاءة ؛ لأنّ فى أصله « عرق » أى رق . وقد ساءنى جدًا اكتفاء هذه الجماعة بـ (لا تقربوا الصلاة) القرآنية التى هى مضرب المثل فى الدس وعدم الأمانة . فلدى استئناف الفتى والفتاة لمحكمة المديرية الشرعية نسخت الأخيرة حكم المحكمة الصغرى ، وحكمت بزواج الفتى من الفتاة بمهر مكافىء لمن هى فى منزلتها . وحين استأنف الأب للمحكمة العليا الشرعية قرّرت تلك المحكمة أنّ بناء الكفاءة على أقوال تتردّد عن أصل الفتى لا يؤخذ بها . وذكرت أنّ الإمام مالك يعتبر الكفاءة فى الدين ولا أكثر ، ويتفق معه الحنفية فى ذلك . فى حين يرى ابن حنبل والشافعى ضرورة تلاقى الزوج والزوجة فى النسب والعمل والحرية والخلو من العاهات . ومضى حكم المحكمة الشرعية يقول : إنّ المدرسة الحنفية مع ذلك تقرّ بستة عناصر للكفاءة ، واحدة منها الخلو من الاسترقاق . وقد خالف ابن يوسف ، تلميذ الإمام مالك ، الحنفية فى موقفهم هذا ؛ لأنّ اشتهار العبد بالمعرفة أو الورع يجعله على منزلة ، قياسًا بشرف النسب والمال . وخلصت المحكمة فى قرارها إلى هذا الحكم الذى هو آية فى الحساسية إلى تغيّر الزمان وجدله :

ولأنه لم يتفق لأئمّة المسلمين إجماع على هذه المسألة فإنّ مرجع الحكم هى للزمان والظروف المحيطة . فالله يفضل الزواج على العزوبية التى تدعو إلى الشهوات فى مقابل العلاقات الشرعية بين الرجل والمرأة . وهذه الفتاة موضوع القضية تطلب أن تقترن شرعيًا بعقد زواج . إنّ الإسلام مع المساواة بين الناس ، فالناس سواسية كأسنان المشط كما قال ﷺ ، ولا فضل لعربى على عجمى إلا بالتقوى .

إنّ الخطيب موضوع القضية يحمل شهادة جامعية وهى تجعله أهلاً للبنت ، حتى لو كان رقيقًا ، وهو ما لم يثبت ، وعلاوة على أنّ الرق فى السودان كان تجارة وهذا ما لا يتفق مع مفهوم الإسلام للرق . إنّ الناس فى السودان أحرار بالمعنى الدقيق لمراد الإسلام لأنّ الرق الذى كان سائدًا فى السودان قائم على السرقة والخطف الذى كان من فعل التجار غير المسلمين .(١٣)

وبغض النظر عن رأيك فى مصطلح هذا الحكم ، أو فى دقائق الوقائع فيه ، فهو حكم جمع أفضل النظرات تالدها (حديث النبى الكريم عن المساواة) وطارفها (الدفع التقليدى لشبهة الرق عن مسلمى السودان فى القرن التاسع عشر) ليزيل واحدة من « السدود » الثقافية فى السودان فى التى أساءت إلى العواطف ورسّبت الضغائن . ومثل هذا الحكم قمين بأن يذاع ويدّرس ، ويروّج كمأثرة للتشريع الإسلامى فى السودان . وهو حكم لا يقل خطره من زاوية تحريره العلاقات الاجتماعية فى السودان من أشباح الماضى عن حكم المحكمة العليا الأمريكية ، بشأن التعليم المختلط بين السود والبيض . ولكن الخلعاء يأخذون من آية هذا القرار التاريخى أولها ؛ لأنّ الذى يعنيهم استثمار الغبن الثقافى للجماعات غير العربية أو المسلمة حتى تسفر الثقافة العربية الإسلامية عن أذهان وقورة شجاعة ، كتلك التى كانت وراء الحكم الذى أتينا على تفاصيله آنفا .

من رومانسية التأجيج ضد القوّة إلى الوعى بالقوّة

لا نريد لإلحاحنا على تعريف التنوّع الثقافى كغبن أن يتحوّل بنا إلى باثولجيا فكرية أداتها محض الفضح والتأجيج السياسيين والدعوة للمقاومة . لقد خلصت الباحثة الأنثربولوجية ليلى أبو لغد من نظرة لها فى العلاقة بين المقاومة والقوّة إلى أنّ الباحثين أحاطوا المقاومة برومانسية ونظروا إلى وقائعها كتجليات للحرية الإنسانية ، ولكنهم قعدوا عن استخدام تحليل المقاومة ليتعلّموا أكثر فأكثر عن أشكال القوّة وكيف يتخبّط الناس فى إسارها(١٤) .

بعض البحث القائم فى الثقافة السودانية الآن يصل الغبن بتحليل القوّة التى تؤطر لعمليات التفاعل بين مفردات التباين الثقافى المختلفة . فقد جرى وصف الخفاض الفرعونى طويلا بالجراح التى تبرأ لمبضع الثقافة العربية الإسلامية ؛ لأنّها شديدة الخوف من تفريط النساء بعفتهن كجنس خسيس ، ولذا وضع الخفاض فى أجندة التهذيب العالمية لتتناصر على محوه قوى التحضر والنباهة . وكانت هذه النظرة واحدة من المنطلقات التى فضلت الباحثة

ألن قرونبـوم أن تبدأ منها فى النظـر إلى موضوع الخفاض ، واختـارت أن تنظر إليه فى سيـاقات القوة الفعلية والرمزية للمجتمع .

فـالخفاض عنـد قرونبـوم مرتبط بمفهـوم العذريـة ، فحواه أنّ القـابلية للـزواج تنشأ من السمعة الحسنـة للفتاة ، وهى سمعـة لا يمكن ضمانها إلاّ بالخفاض . ولـذا قدّرت قـرونبوم أنّ الوعى بمخاطر عمليـة الخفاض ، الذى هو هــدف حملات التهذيب والمقـاومة ، قد لا يؤدى إلى إلغـاء العملية ؛لأنّـه لم يتفق بعد للمجتمـع صورة بـديلة لـلأنـوثة لا يـرتبط فيها الصـون بالخفــاض .

فى تحليل قرونبـوم لمصادر القوّة فى ممارسـة الخفاض ، نظرت إلى الخفاض فى ارتبـاطه بقوّة الهوية الإثنيـة لسكان شمال السودان والامتيازات التـاريخية التى وقعت لهم بالنظـر إلى التطوّر غير المتساوى للسـودان . ولأنّ الخفاض علامـة من علامـات هذه الهوية المميـزة فإنّ الأعضاء الأصليين بهذه الجماعة يتمسكـون به ليقيموا « حدّا إثنيـا » لميزتهم هذه يدخل فيـه (المطهرون) بينما يقع الآخـرون فى إقليم « الغلف » خارج ذلك الحد . وهـذا الحد الإثنى الذى ينطـوى على عناصر واضحـة للقوّة يغرى الجماعات غير العـربية الإسلامية أن تعبره فتتبنّى خفـاض البنات حتى ترتفع درجة فى السلم الاجتماعى[١٥] .

وتردنا من جبال النـوبة ، كمسرح أنموذجى للتعددية الثقافية التى قوامهـا النوبة وعرب البقارة والفلاّتة والجلاّبة وهم التجار من ضفتى النيل الأوسط ، دراسات فيها نظر جيد لمصائر المفردات الثقافيـة فى نطاحها ومناهج أقـوام لمعالجتها . وهى مناهج تنأى بنـا عن متخفية غلاة الوصاة ، وعن تأجيج الخلعـاء . فالباحث النرويجى لايف منقر ينبه إلى سـداد النظر إلى المشهد التعددى فى كليته ، لا بغـرض اصطناع حدود بين الجماعات المتفاعلـة ، بل لنرى كيف يساهم أعضاء هـذه الجماعات فى جـدل هذا المسرح التعـددى . وبرغم أنّ القـوّة هى التى تتحكم فى محصلة هذا المشهد من تفاعل الثقافـات إلاّ أنّ المساهمة فيه ، فى قول منقر ، هى أيضا « مصدر تنوير لأولئك المساهمين »[١٦] .

وقول منقر هـذا عن أنّ بعض التأثيرات الثقافية تنويـر وتوسيع لمدارك المساهمين فى ذلك التفاعل يعود بنا إلى دقائق فى جدل خبراء الثقافة قائم حول السؤال : هل التأثير الثقافى وظيفة من وظائف القـوّة ، أم أنّ لبعض المفردات الثقافيـة قوّة فى حد ذاتها ويمكن أن تأخـذها حتى

الجماعة التى لها زمام القوّة عن تلك التى انعقد لها الضعف أو تأخذها الجماعة الضعيفة عن القوية طوعًا وإعجابًا ؟ وقد كتب ڤيرد باومان الباحث فى الموسيقى الشعبية ، عن تبنّى قبيلة الميرى بجبال النوبة لأغانى الدلّوكة (جنس طبل) التى هى أثر ثقافى شمالى ، عمّمته إذاعة أمّ درمان فى أرجاء السودان الأخرى . وقد نبّه باومان إلى أنّ إقبال فتيات الميرى على أغانى الدلّوكة خال من كل غرض لا يمت إلى عملية الأداء والتذوّق الموسيقى نفسها . ولذا صحّ عند باومان أن ينظر فى تأثير النوبة بأغانى الدلّوكة إلى خصائص الأغانى فى محض طابع أدائها وبنيتها الموسيقية . وقرّر باومان أنّ الغناء فى ميرى قبل قدوم أغانى الدلّوكة كانت تؤديه جماعات تلتقى عنده وتنصرف بعده . إلا أنّه بدخول غناء الدلّوكة نشأت جماعات مستقرّة من الفتيات تؤدى بانتظام . فقد نشأت « شلل الدلّوكة » التى تتألف من أربع إلى ثمان بنات يجتمعن عند زميلة لهنّ مرتين أو ثلاث مرّات ، خلال الأسبوع فى الأمسيات . وباطراد أداء الشلّة وبتقدم عضواتها فى العمر ، تتخذ الشلّة مظهر التضامن الاجتماعى ، وتصبح ، باليسر الذى فى باطن مناخ الغناء الرومانسى ، ساحة تتبادل فيها بنات الشلّة أخبار الحب واعترافاته بصراحة غير مكفولة فى غير الشلّة . ووجدت بنات الشلّة فى نصوص أغانى الدلّوكة (وهى نصوص مؤطرة فى قالب موسيقى ثابت) منفذًا للتعبير عن عواطف ، لو لم تصغ فى أغنية الدلّوكة لعدّت هذرا وسوء أدب . ولهذا أصبحت أغنية الدلّوكة الحضرية الرومانسية « مقتطفًا » لبنات الميرى ، يستشهدن به على جواز وسداد عواطفهنّ الجديدة ، من غير أن يكنّ هنّ البادئات به . فمن طبيعة « المقتطف» أن يتيح للمتحدث أو الكاتب أن يؤكد ويشدّد على ما لا يتحمّل مسئوليته شخصيًا(١٧) .

الخاتمـــة

عرّفت هذه الـورقة بالتنوّع الثقـافى كحس بالغبن الثقافى . وقد استبعـدت المفهوم السائد عن التنوّع كوفرة فى المفـردات الثقافية لأمرين ، أولهما أنّ طائفة غـالبة من السودانيين تحس بأنّ مفرداتها الثقافية الوفيرة قد جرى تجريدها (أى جعلها كماً مهملاً) خلال اشتداد قبضة المركزية الثقافية ، ممّا يجعل وعيها بالتنوّع رديفًا للوعى بالغبن . وثانى هذه الأمور أنّ وفرة المفردات غالبًا ما أفـزعت جمهرة واسعة من دعـاة الوحدة الـوطنية ، وجعــلتهم يخشـــون على قـــوام تلك الوحدة ، إذا أخذنا فى اعتبارنا بصفة جدية شتات المفردات السودانية .

تهدف الـدعوة إلى تعـريف التبايـن ، كغبن ثقافى ، إلى تحسين وعينـا بعنصر القوّة الـذى يتحكم فى التعبير الثقافى الوطنى ، ويوّلد المركزية الثقافية ، ويغبن الناس الذين هم فى الهامش الثقافى . وليس المطلب من هـذه الدعوة هـو التأليب وإطلاق مشـاعر البغضاء بين الثقـافات السودانية ، ممّـا يوقع القطعية بين مفرداتها بالضغـائن أو الكرنتينات ، فالثقافـات السودانية لا مندوحة لها من التفاعل فى شروط نعمل لكى تقوم على الندية وحسن التفاهم .

ونبّهت الـورقة إلى طـائفة من الأبحـاث الجارية حـاليّـا فى الثقافـة السودانيـة التى تحلّل خصائص التعددية الثقافية بمنهجية تأخـذ فى الاعتبار عنصر القوّة الفعلى والرمزى فى التفاعل الثقافى .

***

الهوامش

(١) عبد الله آدم خاطر ، « التنوع الثقافى والإعلام » ، ورقة مقدّمة إلى سمنار القومية السودانية فى ضوء التعدد العرقى والتنوّع الثقافى ، الخرطوم ٢٦ - ٢٨ نوفمبر ١٩٨٥ص ٣٤ .

(٢) « الماركسية ومسألة اللغة فى السودان » هو الكتاب الثانى من سلسلة كنت أصدرها باسم «كاتب الشونة» خلال عملى كمتفرّغ بالحزب الشيوعى السودانى من سنة ١٩٧٠ إلى ١٩٧٨ . وقد صدر هذا الكتاب فى طبعة محدودة بالرونيو فى عام ١٩٧٦ ، وانتقد الكتاب فكرة إعلان لغة ما لغة رسمية بالدستور ، لأنّه ستترتب على مثل هذا الإعلان امتيازات تقع لتلك اللغة ، تخل بكفالة حق التعبير والتساوى عنده لدى المواطنين الذين لا يتحدثون تلك اللغة المميزة . وقد انتقد الكتاب نمط « ود العرب » الذى تسوقه عزّته بلغته إلى انتهاك حقوق اللغات الأخرى التى يسمّيها « رطانات » فى معنى الطنين والضوضاء والعجز عن الإبلاغ .

(٣) إبراهيم إسحاق إبراهيم ، الأيام ٧/ ١٠/ ١٩٧٥ ، والأيام ٢٣/ ١/ ١٩٧٦ ، كتب إبراهيم المقالين يساجل مصطفى مبارك مصطفى (الأيام ١٠/ ١٠/ ١٩٧٥) ويساجلنى على مقال نشرته فى جريدة « الأيام » بتاريخ ١٦/ ١/ ٧٦ . وكتبت مقالاً ثانيًا أعلّق على رد إبراهيم نشرته لى « الأيام » فى ٢٠/ ٢/ ٧٦ . وقد نشرت مقالى فيما بعد فى كتابى أنس الكتب (الخرطوم ١٩٨٥) .

(٤) انظر كلمته « جدلية الوحدة والتشتت : فى قضايا اللغة والوحدة الوطنية فى السودان » ، وهى ورقة قدّمتها لمؤتمر القومية السودانية والوحدة الوطنية ، الخرطوم ، ١٩٨٤ . ومن المهم القول أنّ عشارى قد نظر بكثير من التفاؤل لمصير اللغات غير العربية فى السودان فى كلماته اللاحقة ،مثل المحاضرة التى ألقاها أمام الأكاديمية العسكرية فى ١٩٨٦ ، وفى كلمته عن « أوضاع لغات الأقلية ومستقبلها فى السودان » التى قدّمها إلى ندوة الأقليات فى الوطن العربى ، الخرطوم ١٩٨٨ . وقد فصلت أمر عشارى واللغات فى كلمتى « مستقبل اللغات المحلّية : إطار نظرى » التى قدّمتها لسمنار استراتيجيات الإذاعات الإقليمية ، الخرطوم مارس ١٩٨٩ ، وهى منشورة فى هذا الكتاب أيضًا

(٥) بعض ما يرد هنا عن الأفروعربية قبس من كلمتى « الأفروعربية أو تحالف الهاربين » التى قدّمت فى الأصل إلى ندوة الأقليات فى الوطن العربى ، الخرطوم ، مارس ١٩٨٨ ، ونشرتها مجلة المستقبل العربى ١١٩ (يناير ١٩٨٩) ، ويجدها القارىء منشورة فى هذا الكتاب أيضًا .

(٦) عبد الغفار محمد أحمد : قضايا للنقاش فى إطار أفريقية السودان وعروبته (الخرطوم ١٩٨٨) ، صفحات ٢١ - ٢٢ .

(٧) جريدة الفجلنت الإنجليزية ، ١٤/ ٧/ ١٩٦٥ ، فى قصيدة له بعنوان « الوحدة المغلّفة بالسكر » .

(٨) السر أنـاى ، « مسائل النمـو الثقافى فى جنوب السودان : تقييم نقـدى لهويات مصطـرعة » ، فى عـلائق الشمال والجنوب منذ اتفاقية أديس أبابا بالإنجليزيـة ، حرّره اموم كونيال أرو وب : يونقو بورى (الخرطوم ١٩٨٨) ، ص ٣٠٢ .

(٩) كمال عثمان صـالح « السياسة الاستعماريـة البريطانية والنحر فى الانقسامـات الإثنية البيئية : حال جبال النوبة فى السـودان » فى الإثنية النـزاع والتكامل القومى بالإنجليزية ، حرّره سـيد حـامد حريز والفـاتح عبد الله عبد السلام (الخرطوم ١٩٨٩) ، ص ٢٣١ .

(١٠) نفسه ، ص ٢٥٨ .

(١١) دوقلاس جونسون ، « مستقبل ماضى جنوب السودان » ، مجلّة أفريقيا اليوم ، صفحات ٣٤ - ٣٥ .

(١٢) انظر سليمان بلدو وعشـارى محمد محمود ، مذبحة الضعين والرق فى السودان (الخرطوم ١٩٨٧) ،وانظر تعليقى على كتاب فى كلمـة بعنوان « تأجيل الوعى : فقه الـرق والأسر » ورقة مقدمة إلى مـؤتمر أركويت الحـادى عشر الخرطوم ١٩٨٨ ، وكـذلك كلمتى المعنـونة « الدفاع الشعبى : جـدل القبلية والوطن » ، الذى نشرته جريدة الأيـام فى حلقتين بتـاريخ ٦/٦/١٩٨٩ و ٧/٦/١٩٨٩ . والكلمتان مما نشرناه فى كتابنا هذا .

(١٣) كارولين فلوهر - لوبان، الشريعة الإسلامية والمجتمع فى السودان (لندن ، ١٩٨٧) صفحـات ١٢٧ - ١٢٩ .

(١٤) ليلى أبو لغد ، « رومانسية المقاومة : اقتفاء تحوّلات القوّة بواسطة نساء البدو » ، الأنثولجى الأمريكى ١٧ (١٩٩٠) : ٤٢

(١٥) ألين قـرونبـوم ، « الاقتصاد السياسى للخفـاض الفرعونى » تنشره مترجمًا مجلة الـدراسات السـودانية فى مجلّدها الحادى عشر فى العدد المزدوج لعام ١٩٩١ .

(١٦) لايف منقـر ، « العبد الذى أصبـح مواطنًا : عمليـات التغيير الاجتماعى بين النوبـة اللفوفـا فى أواسط السودان » ، فى أيكولجى الخيار والمعنى ، حرّره د. قرونهانق وآخرون ، (بيرقن ١٩٩١) ، ص ٦ .

(١٧) قيرد باومان : التكامل القومى وقـوام الشخصيـة المحليـة بالنـظر إلى الميرى بجبـال النـوبة بالسـودان ، (أكسفورد ١٩٨٧) ، صفحات ٥٤ - ٥٨ .

الديمقراطية الجديدة والبرلمانية اللّيبرالية (*)

يقع هذا المقال ضمن شاغل بحثى لى مستمر عن مصادر العنف فى الفكر السودانى . وسأقتصر فى هذا المقال على مناقشة دعوة « الديمقراطية الموجّهة » ، كخطر أحدق بالبرلمانية اللّيبرالية وجعل حضورها السياسى فى السودان مناسبة عارضة ؛ إذ لم تتح الفرصة لتلك البرلمانية كنظام سياسى سوى تسع سنوات من عهد استقلال السودان الذى امتدّ لأربعة وثلاثين عاما . ودلالة الزمن هذه على أهميتها إلاّ أنّ إحداق دعوة الديمقراطية الجديدة يتجلى أكثر فى إعياء « الروح » السياسى الذى جعلنا لا نتعامل مع البرلمانية اللّيبرالية إلاّ كسندة سياسة مؤقتة ، ينتظر الجميع عبورها لإنفاذ خططهم الخاصة بالديمقراطية المثلى التى غالبًا ما انتهت إلى انفراد فريق مخصوص بالحكم . وسنتناول فى هذا المقال دعوةالديمقراطية الجديدة التى خرج بها الحزب الشيوعى السودانى ، منذ مؤتمره الثالث فى سنة ١٩٥٦ . وسنتتبع فى المقال تطوّر مفهوم الديمقراطية الجديدة بصورته النظرية فى وثائق الحزب الشيوعى البرنامجية بالتفاتات موجزة إلى مصائر الدعوة فى نشاط الحزب العملى . وهى مصائر نأمل أن نتوفر لها فى حديث قادم . كما نرجىء فى هذا المقام النظر فى دعوات أخرى للديمقراطية الموجّهة ؛ مثل تلك التى نشأت بين حركة الإخوان المسلمين مثل « الدستورية الإسلامية » ، وهى الدعوة التى يتشكل فى كنفها نظام السودان السياسى الحالى .

برنامج المؤتمر الثالث للحزب ١٩٥٦

طرح المؤتمر الثالث للحزب الشيوعى ، الذى انعقد فى عام استقلال السودان فى ١٩٥٦ ، الاشتراكية أفقًا للسودان، ورأى الحزب أنّ السودان يحتاج لبلوغ هذا الأفق إلى إنشاء دولة ديمقراطية شعبية تقودها الطبقة العاملةوحلفاؤها المزارعون ،

(*) كتبته بتكليف من منظمةفردريش إيبرت الألمانية فى الخرطوم فى صيف ١٩٩١ لمؤتمر عن الديمقراطية فى أفريقيا لم توفق المنظمة فى عقده .

منتهجين طريق النّمو غير الرأسمالى . وقد استلهم الحزب هذا الأفق للسودان ومصائر دولته من التأثير العام للماركسية بتجسيداتها ، السياسية فى الاتحاد السوفيتى والديمقراطيات الجديدة ، وبخاصة فى الصين . كما احتكم الحزب فى ذلك إلى خبرته الخاصة فى النضال من أجل استقلال السودان بين ثنايا الطبقات الحديثة من العمّال والمزارعين والمتعلّمين ، وخبرة الحزب بالذات هدته إلى فكرة مؤداها تلازم النضال من أجل الحريات الأساسية (أى الحريات اللّيبرالية مثل حق التعبير والتنظيم.. إلخ) ، وتمتع الجماهير بها وبين شق تلك الجماهير طريقها إلى الاشتراكية ، عبر ديمقراطية القيادة فيها للطبقة العاملة . وفى وقت لاحق فسّر المرحوم عبد الخالق محجوب ، سكرتير الحزب الشيوعى بين ١٩٥٠ ، وقتله فى ١٩٧١ ، فكرة المؤتمر الثالث فى الديمقراطية بقوله : إنّ قضية الديمقراطية قضية مقدمة « إلاّ أنّ سير البلاد فى طريق التطور المستقل لا يمكن أن يتم ، دون استمرار الحركة الجماهيرية ونموّها واتساعها وصلابة تنظيماتها وتنوّعها (أى حين نتمتع بشكل نموذجى بالحريات الأساسية) وسير الطبقة بالتدريج لاحتلال مركز القيادة والتأثير على جهاز الدولة ... وتحويل الاستقلال إلى عامل واقعى لصالح الشعب »[1] .

وسنرى عبد الخالق يعود مرّة بعد مرّة إلى جدل الحقوق اللّيبرالية الأساسية والديمقراطية الموّجهة . ففى« الماركسية وقضايا الثورة السودانية » (١٩٦٧) يفصح عبد الخالق أكثر عن هذا الجدل فى تفسيره لاستنتاج المؤتمر الثالث للحزب (١٩٦٧) ، عن مسألة تلازم الحقوق اللّيبرالية والتغيير الاجتماعى ، حين يقول : « إنّ أقسامًا تتسع كل يوم من الجماهير المؤمنة بالحقوق الديمقراطية تقترب من مواقع حركة التغيير الاجتماعى»[2] . فالعمال الذين يسعون إلى تحسين أجورهم وظروف عملهم ، سيفيقون شيئًا فشيئًا إلى أن أملهم فى العيش الكريم لن يتحقق إلا بتغيير اجتماعى فى بنية السلطة والمجتمع .

المؤتمر الرابع للحزب فى ١٩٦٧ وتقريره

المعنون : « الماركسية وقضايا الثورة السودانية »

انعقد المؤتمر الرابع للحزب الشيوعى ، وقد حوصر الحزب بواسطة خصومه فى ركن سياسى معزول ، اقتضاه أن يتبع تكتيكات دفاعية بعد هجومه الكبير ، قبل وخلال وبعد ، ثورة أكتوبر ضد حكم الفريق عبود فى ١٩٦٤ . ولعلّ أبرز ما فى ذلك الحصار هو استخدام خصوم الشيوعيين البرلمان ذاته لمصادرة نشاط حزبهم . فقد اجتمع البرلمان ، الذى سيطرت عليه الأحزاب التقليدية فى انتخابات ١٩٦٥ ، متوترة فى أوائل ١٩٦٦ ليطرد النوّاب الشيوعيين من

حظيرتـه ويحل الحزب الشيوعى . ولم يقبـل البرلمان حكم المحكمة العليـا فى ٢٢/ ١٢/ ١٩٦٦ ببطـلان قـرار حل الحزب الشـيوعى ، مما أدّى إلى استقـالـة رئيس القضـاة وتأزم الموقف بين الحكومـة والجهاز القضـائى . وواصل خصوم الحزب الشيـوعى حصاره بـالالتفاف حـول راية الـدستور الإسـلامى المؤمّل أن يقفل البـاب نهائيًـا ، أمـام عودة الحزب الشيـوعى إلى السّاحـة السياسية العلنية .

وليس مستغـربـا من واقع هـذا التضييق على الحزب الشيـوعى أن يقـوّم الحزب البرلمانيـة اللّيبرالية بسلبية وغضب ، فقـد رأى الحزب أنّ انتكاسة ثورة أكتوبـر ١٩٦٤ قد تمّت تحت راية الديمقـراطية اللّيبرالية ، وبـدعوى الدفـاع عنها . وقد ورد لأول مـرّة مصطلحا « الديمقـراطية الموجهة »[٣] و« ديمقراطية جديدة »[٤] بديلين عن البرلمانية اللّيبرالية الفـاشلة فشلاً وضح منذ تسليم المرحوم عبـد الله خليل ، رئيس الوزراء ، حكم البلاد إلى قيـادة الجيش فى ١٩٥٨ . وهو فشل أحسّته طلائع الجماهير ، حتى قبل قيام حكم الجيش فى ١٩٥٨[٥] .

ودفعت هـذه الملابسـات الضـاغطة على الحزب الشيـوعى أن يسأل نفسـه عن قـدرات النظام البرلمانى الغـربى النمط ، من زاوية إمكانية استمـراره فى السودان[٦] . واتخذ اليأس من توافر هذه الإمكانية مظهرين فكـريين فى أدب الشيوعيين . أمّا المظهر الأول فهو فضح خصوم الحزب الشيوعى الـذين ضاقوا بالنظـام البرلمانى ، وفشلوا فى حكم البلاد بـواسطته ؛ لأنّ ذلك النظام يكفل مقومـات تزايد النضال الاجتماعى الذى يستعصى على خصـوم الحزب مصادرته أو مقابلة مطالبه . ويجدّد التقرير فى هذا الباب أطروحة التقارب بين قضية الديمقراطية وقضية التغيير الاجتماعى قائلاً :

« إن الضيق والفشل اللـذين أشرنـا إليهما تـرجع أصـولهما إلى أنّ الحقوق الـديمقـراطيـة البرجوازيـة نفسها أصبحت عامـلاً فى جلب الأقسام العـاملة فى القطاع التقليـدى إلى ميدان النشاط السياسى والاجتماعى »[٧] .

أمـا المظهر الفكـرى الثانى الـذى طبع إجـابة الحزب الشيـوعى ، على سؤالـه عن مصير النظام اللّيبرالى الغربـى فى السـودان ، فهو التنظير عن كساد هذا النظـام فى واقع السودان أولاً ، وبالنظـر المقارن إلى اختلاف هذا الواقع عن واقع بلـدان منشأ النظام فى أوروبا ثانيًـا . فالتقرير فى هـذا الخصوص يشـدّد على ما أسماه « ضعف الأسـاس الاجتماعى للبرلمانيـة الغربيـة[٨] فى السودان . ومن أقوى دلائل ذلك الضعف فى قول التقريـر هو تخلّف السـودان الذى ينحبس

٨٧ ٪ من سكانه فى جدران القطاع التقليدى بعلاقاته القديمة والإقطاعية والطائفية . فهذا الوضع الاجتماعى المتخلّف يشير بقوة إلى :

« ضعف القواعد الاجتماعية التى يمكن أن يبنى عليهانظام برلمانى برجوازى . وفى الوقت نفسه ، فإنّ الرأسمالية السودانية نفسها ، التى يمكن أن تبنى هذا النظام السياسى البرجوازى ، مازالت من أضعف الطبقات الاجتماعية فى البلاد اقتصاديًا وسياسيًا ، وهى لا تستطيع التعبير المستقل عن ذاتها إلاّ فى حيّز التحالف مع القوى القديمة القبلية وشبه الإقطاعية »[٩] .

وبناء عليه ، فالنظام البرلمانى فى واقع الأمر هو تعبير عن تسلّط القوى الرّجعية التى تهدم الحقوق الديمقراطية البرجوازية ، وتقهر الجماهير المتقدمة الحديثة . ويرى التقرير أنّ التناقضات المتولدة عن مواجهة القوى الرجعية والقوى الحديثة ستعزل « النظام البرلمانى الشكلى » عن حركة الجماهير النشطة الباحثة عن طريق للتقدّم والتطوّر . وينتهى التقرير إلى استنتاج مؤدّاه أنّ استقرار النظام البرلمانى لن يعنى إلا استمرار سلطة الطبقات والفئات الاجتماعية التى ترفض استكمال النهضة الوطنية الديمقراطية[١٠] . غير أن التقرير يشير بنفس القدر إلى أنّ حكم هذه الطبقات قد يتخذ شكل العنف المباشر أيضًا من غير شكلية برلمانية[١١] .

ومن زاوية إمكانية استقرار النظام البرلمانى الغربى ، مقارنًا بأوضاع بلاد منشأه الأوروبية ، يرى التقرير أنّ جوهر المشكلة فى أوروبا تاريخيًا ، كما هو الحال فى السودان اليوم ، هو تفجير استنهاض الثورة الديمقراطية . وقد قامت برجوازية أوروبا الرأسمالية بمهمة الثورة الديمقراطية باستقامة لكونها حملت راية التقدّم وعبّرت عن أمانى أمّتها التاريخية . وليس منظورًا بالطبع أن تنهض برجوازية السودان (الموصوفة بالضعف ممّا يرميها فى حبائل التحالف مع القوى القديمة كما رأينا أعلاه) بهذه المهمّة التى تقع الآن على عاتق الطبقة العاملة وحلفائها وحزبها[١٢] .

ما بين المؤتمر الرابع ومسخ الديمقراطية الجديدة :

لعلّ أسطع حجج الحزب وجاهة وقوّة ،لارتباط الحقوق الديمقراطية البرجوازية بالتغيير الاجتماعى ، هى التى ساقها فى مواجهة أقسام من البرجوازية والبرجوازية الصغيرة داخله وخارجه ، ممّن استولى اليأس عليهم لانتكاسة ثورة أكتوبر . وسمّى الحزب هذه الأقسام بـ « المغامرين »[١٣] ، ولاحظ الحزب منذ مؤتمره الرابع فى ١٩٦٧ أنّ هذه الجماعة البرجوازية الصغيرة من عناصره قد اقتنعت بأنّ طريق الحركة الثورية قد أصبح مقفولاً وتردّت

فى الفساد واللامبالاة . فوسط هذه الجماعة نمت اتجاهات انتهازية يسارية تبشر أنّ لا مكان للنضال الجماهيرى ، من فوق الحقوق الأساسية ، وانتهت إلى أن الذى بقى للحركة الثورية هو أن تنكفىء على نفسها وتقوم بعمل مسلّح[١٤] .

وواصلت وثيقة صدرت فى ١٩٦٨ ، باسم قضايا ما بعد المؤتمر الرابع[١٥] ، سجالها مع هذه الجماعة اليائسة المغامرة التى تستخف بالحقوق الديمقراطية الأساسية التى لايكلفها النظام البرلمانى اللّيبرالى أو يضطر عنوة إلى كفالتها . وورد فيها :

« فالقوى المغامرة واليائسة من البرجوازية الصغيرة ترى أن النضال من أجل الحقوق الديمقراطية البرجوازية لا يقود إلى شىء ، وأن الطريق هو الدعوة من رأس البيوت للديمقراطية الجديدة وحدها »[١٦] .

غير أنّ الحزب عاد فى نفس الوثيقة ليتمسّك بقناعته بأنّ إمكانيات استقرار النظام البرلمانى غير موجودة بالشكل الكافى. ومعنى هذا لدى الوثيقة أنّ هناك احتمالاً كبيرًا أن لا يسير السودان فى طريق التطوّر البطىء تحت قيادة البرجوازية . فهناك إمكانية أخرى تلوح وهى أن يجرى تجمع وانفجار ثوريان ، وتنتقل البلاد بسرعة فى طريق التقدّم والديمقراطية[١٧] . وأكد الحزب ولاءه لفكرته عن النظام اللّيبرالى فى تقرير لاحق عن دورة لجنته المركزية الاستثنائية فى مارس ١٩٦٩[١٨]. وذكر فى هذه الوثيقة أنّ مؤتمر الحزب الرابع استبعد فكرة التطوّر البطىء فى « إطار الديمقراطية البرجوازية المشوّهة للحركة الثورية[١٩] . وأعادت الوثيقة الحجتين اللّتين وردتا فى تقرير المؤتمر الرابع عن بطلان التطور البطىء ، وهما : (١) ضعف القواعد الاجتماعية للنظام البرلمانى البرجوازى لضعف الطبقة الرأسمالية السودانية . (٢) اضطرار البرجوازية السودانية إلى التحالف مع القوى القديمة فى الطوائف والقبائل لتجعل من النظام البرلمانى أداة تهدم بها الحقوق الديمقراطية البرجوازية ، ولتتسلط بتلك الأداة على رقاب الناس ممّا يجعل ذلك النظام أداة لوقف تطوّر البلاد[٢٠] .

غير أنّ العناصر التى وصفتها تقارير الحزب بـ « اليأس والمغامرة » قد بدأت تعبّر عن نفسها داخل أروقة الحزب ، خلال عامى ٦٨ و ٦٩ . ولعلّ الصورة العلنية لذلك التعبير هى مقال الأستاذ أحمد سليمان فى جريدة الأيام[٢١] ، وردّ عبد الخالق عليه فى أخبار الأسبوع[٢٢] ؛ حيث دعا أحمد سليمان فى مقالاته إلى نشأة حكومة وحدة وطنية تعبّر عن المصالح الرئيسية الحقيقية للمجتمع ، مماثلة للحكومة التى تمخضت عنها ثورة أكتوبر ١٩٦٤ ضد الفريق عبود (التى جمعت بين هيئات المهنيين والأحزاب بغلبة واضحة للأول) إلاّ أنها أكثر استقرارًا . وقد

صحّ عند أحمد سليمان أنّ القوات المسلّحة هى القوة الوحيدة التى تستطيع أن تحمى ميثاق وأداء الحكومة المقترحة للوحدة الوطنية[٢٣] . واستلهم عبد الخالق فى ردّه إجمالى خط الحزب الشيوعى ، وبخاصّة فيما تعلّق فى رفضه النظر للقوات المسلّحة كقوة منفصلة عن المجتمع مستعلية على التحليل الطبقى . ولم يرَ عبد الخالق فى ردّه مجالاً لحكومة وطنية عامّة ؛ لأنّ النادى الذى اختار « الديمقراطية اللّيبرالية المشوّهة والتنمية الرأسمالية[٢٤] » قد سقط فى الامتحان السياسى ، وأنّ قيادة جديدة تنشأ بين الطبقات الاجتماعية الثورية لقيادة الوطن .

واضح أنّ العناصر المسمّاة باليائسة والمغامرة داخل الحزب ، ومن الأنصار الذين من حوله ، قد تبنّت لنفسها تكتيكًا انقلابيا بديلا عن تكتيك الحزب الدفاعى القاصد إلى تنظيم الجماهير وإنهاضها ، من فوق حقوقها الأساسية لاستكمال الثورة الديمقراطية . لقد صدق ما تخوّف منه الحزب فى مؤتمره الرابع أن تسوق مصاعب العمل الجماهيرى طائفة من الناس للمغامرة والنداء للديمقراطية الجديدة ، من فوق البيوت لا فى مقاساة النضال اليومى . ففى وثيقة الدورة الاستثنائية للّجنة المركزية فى مارس ١٩٦٩ التى سبق ذكرها يشدّد الحزب على رفضه لـ « العمل الانقلابى بديلا عن النضال الجماهيرى الصابر »[٢٥] . وقد صحّ عند الحزب أنّ « اتخاذ تكتيك الانقلاب هو إجهاض للثورة ونقل لمواقع قيادة الثورة فى مستقبلها وحاضرها إلى فئات البرجوازية والبرجوازية الصغيرة[٢٦] . وفى رأى الحزب أنّ بعض فئات البرجوازية تتخذ موقفًا مضادًا لحركة الثورة ، فى حين أنّ البرجوازية الصغيرة مهتزّة ، وليس باستطاعتها السير بحركة الثورة الديمقراطية بطريقة متصلة ممّا يعرّض تلك الحركة للآلام والأضرار . واختتم التقرير هذا الجزء من حجّته بعبارة فى صيغة الحكم تقول : « التكتيك الانقلابى ، بديلاً عن العمل الجماهيرى ، يمثل فى نهاية الأمر وسط الجبهة الوطنية الديمقراطية مصالح طبقة البرجوازية والبرجوازية الصغيرة[٢٧] . وقد أعادت اللّجنة المركزية للحزب إنتاج ما أوجزناه أعلاه فى بيانها بتاريخ ٢٥/ ٥/ ١٩٦٩ الذى قوّمت فيه باحتياط وحذر انقلاب جعفر محمد نميرى الذى وقع فى ذلك اليوم . وبروز ذلك البيان تجاه الانقلاب جعله يستحق وصف « الوثيقة الملعونة » من خصوم عبد الخالق فى الحزب الذين استبشروا بالانقلاب وعدّوه انفراجة سياسية مشهودة .

اشتغل الحزب بمن وصفهم باليائسين والمغامرين اشتغالاً جعله ميّالاً إلى التصالح نوعًا ما مع فكرة البرلمانية اللّيبرالية . فقد رأيناه يتحدّث عن الانفجار الثورى واختطاط طريق جديد للديمقراطية كاحتمال لائح ، مثله فى ذلك مثل استمرار النظام البرلمانى اللّيبرالى المشوّه . كما

وجدناه يتحدّث عن الديمقراطية اللّيبرالية المشوّهة كإحدى اختبارات نادى خصومه السياسيين ، ممّا يبرّىء الديمقراطية اللّيبرالية فى ذاتها . وفى تقرير آخر صادر عن نفس الدورة الاستثنائية للّجنة المركزية فى مارس ١٩٦٩(٢٨) نجد الحزب يحتفى بتعبيرات المقاومة التى صدرت من فئات اجتماعية مختلفة ضد مودّة الدستور الإسلامى لعام ١٩٦٨ . والبادى من خلفاء الحزب الشيوعى بهذه التعبيرات أن تعى ما يزيد سبب اليائسين والمغامرين إلى الجذوة المتقدة فى الحركة الجماهيرية التى تتطلّب من الشيوعيين موالاتها والصبر عليها حتى تبلغ مراميها . ووجد الحزب نفسه حيال هذا الصبر والموالاة مستعدًا ليقبل التحالف مع القوى المعارضة لدستور ١٩٦٨ ، فى إطار « دستور برجوازى ليبرالى »(٢٩) ، وأردفت الوثيقة هذا التنازل بقولها : « ولن يكون هذا خسارة على الحركة الثورية . وإذا لم تستطع هذه الحركة أن تصل إلى هدفها فإنّها ستهيىء للقوى الثورية ظروفًا أفضل ، لمواصلة النضال ، بعد إجازة الدستور الرّجعى الرّاهن » (مسودّة دستور ١٩٦٨)(٣٠) .

وغير خاف أنّ هذا الاستدراك هبط بالموقف المتفائل للحزب باللّيبرالية البرلمانية ، كإطار لعمل سياسى مفتوح واسع ، وحوّله إلى نوع من « التكتكة » فى مفهومها الدّارج . ولهذا أردف الحزب استدراكه بتأكيد موقفه المبدئى الذى لا يرى فى مثل هذه اللّفتة للبرجوازية اللّيبرالية انسلاخًا عن « مفهومه للدستور الوطنى الديمقراطى وللديمقراطية الجديدة التى ليس من طريق سواها »(٣١) . فبهذه الاستدراكات يستبق الحزب خطته الدقيقة لتحالف واسع يخرج به عن مأزق الدستور الإسلامى ، الذى دعا إليه خصوم الحزب بشدة وتصميم ، بالديمقراطية الجديدة .

زمان التبرّؤ من الديمقراطية الجديدة :

أتجاوز فترة نميرى (١٩٦٩ - ١٩٨٥) على مساسها الخطر بموضوع بحثنا ؛لأنى أرغب فى التوفر على بعض وثائقها التى لم أجد الوقت بعد للاطلاع عليها ، أو على بعضها الآخر الذى أسعى للعثور عليه . ونستطيع القول إجمالا إنّ نجاح انقلاب٦٩ ذاته كان نكسة لتكتيكات الحزب المعلنة حول مراكمة دفاعية لقوى المعارضة فوق قاعدة واسعة للحقوق الأساسية اللّيبرالية ، تهيئة لاحتمال قفزة الثورة الديمقراطية . وهى القفزة التى كان احتمالها الآخر تطورًا بطيئًا بقيادة البرجوازية خلال ليبرالية برلمانية مشوّهة ، أو الحكم الديكتاتورى

السافر لتلك البرجوازية . وكان الحزب لا يرى بأسًا لتفادى هذا الاحتمال أن يقبل بدستور برجوازى ليبرالى مستنير يلهم به قوى المعارضة .

لقد انتصر بالانقلاب من سمّاهم الحزب بالمغامرين واليائسين من عناصر البرجوازية الصغيرة التى هربت من وعثاء النضال الجماهيرى الصبور إلى المناداة بالديمقراطية الجديدة بالانقلاب من فوق أعلى البيوت . وانتهى الحزب إلى الانقسام فى ١٩٧٠ ؛ لأنّ التصالح بين التكتيكين الظافر والخاسر غدًا مستحيلاً .

لقد خاف الشيوعيون من الديمقراطية الجديدة المجرّدة ، وهى فكرة ، وظلّوا على سنتى تحالفهم المتوتر مع نميرى ، وسنين خصومتهم الطويلة معه ، منذ انقلابهم المجهض فى ١٩٧١ يقاومون بشاعة تلك الفترة التى تخلّقت فى أدبهم السياسى . واستقت الفكرة فى تطبيقها العملى النميرى من تجربة الناصرية فى الاتحاد الاشتراكى . ولابدّ هنا من الإشارة إلى مفارقة بحثية مهمة ، فنحن نكتب عن البرلمان وانتخاباته والتمثيل فيه بغير تحرّج فى حين نهمل دراسة الأشكال التى تولّدها تجارب الحكم الانقلابى مثل مجلس الفريق عبود المركزى ومجالس شعب النميرى المتتالية . فالدراسة السياسية يبدو وكأنّها تلتزم لزوم ما لا يلزم بالشرعية السياسية ، فلأنّ البرلمان شرعى صحّت دراسته ، فى حين حجبت لا شرعية مؤسسات الحكم الانقلابى غير الدستورى الدراسة عنها .

البادى أنّ الشيوعيين خرجوا من تجربة مقاومة نظام نميرى للديمقراطية الجديدة بتقدير أفضل للحقوق الأساسية اللّيبرالية وللنظام اللّيبرالى الغربى . ومع ذلك ظلّت ذيول موقفهم السلبى تجاه النظام اللّيبرالى تعكر عليهم صفو قناعاتهم الجديدة . وسأترك لوقت لاحق فحص صدق وعمق قناعات الشيوعيين بالحقوق اللّيبرالية ونظامها السياسى من واقع أدب الشيوعيين أنفسهم ، الذى صدر خلال حكم نميرى وبعد سقوطه فى ١٩٨٥ . غير أنّى سأتطرق هنا لمتاعبهم مع هذه القناعات ، كما وردت فى نقد المرحوم عمر مصطفى المكى لهم[٣٢]. والمعروف أنّ المرحوم عمر هو من ضمن الذين وصفهم الحزب باليأس والمغامرة من أعضائه وهو عضو مكتب الحزب السياسى الوحيد الذى خرج على الحزب فى انقسام ١٩٧٠ (أو طرد من الحزب كما هى صيغة عمر ورفاقه) لتقديراته الإيجابية لانقلاب نميرى ولسياساته . وبدا عمر فى سجاله مع قيادة الحزب ، التى انقسم عليها ، أو طردته ، كأنّه شبح من الماضى يذكر رفاقه القدامى بكساد البرلمانية اللّيبرالية التى كانت قد استعيدت فى السودان بانتخابات ١٩٨٦ .

لقد استنكر عمر كثيرًا أن يرى رفاق الأمس داعين إلى انتهاج طريق البرلمانية الغربية التعددية مستدبرين نصوصهم القديمة التى تبخس تلك البرلمانية . فقد استنكر على أحدهم الانتفاضة الثالثة (أى الثالثة بعد ثورة أكتوبر ٦٤ وانتفاضة أبريل ٨٥) هو صناديق الانتخابات[٣٣] . كما تعجب من قول رفيق قديم آخر: إنّ للشيوعيين فهمهم للديمقراطية غير أنّ ما يسعون إليه حاليًا هو الديمقراطية بشكلها المسمّى باللّيبرالية[٣٤] . كما هال عمر أن يرى سكرتير الحزب نفسه يقول : إنّ حقوق الجماهير الديمقراطية الأساسية يجب أن لا تسلب باسم حماية الثورة أو باسم الديمقراطية الجديدة[٣٥] ، وفى توجيهه للناس بالكف عن الهجوم على الأحزاب لأن الهجوم على الحزبية هو الذى يفتح الطريق أمام الديكتاتورية العسكرية[٣٦] .

غير أنّ عمر صبّ جام غضبه على الأستاذ الخاتم عدلان الذى قال : إنّ الشيوعيين يؤمنون بالديمقراطية اللّيبرالية ولا ينظرون إليها كما يظن البعض كمحطة « سرعان ما نخلّفها (أى الشيوعيون) وراءنا مندفعين مع قطار الثورة والتغيير ومستبدلين الحوار والبرلمان بالشرعية الثورية والحسم الثورى »[٣٧] . وقد أورد عمر عن الخاتم أيضًا قوله : إنّ الديمقراطية الجديدة راجت عند الثوريين العرب الذين انهالوا ذمّا على الديمقراطية اللّيبرالية وتلطيخًا لها فى أذهان الناس ، حتى حسبوها من مخلّفات الاستعمار التى لا تناسب واقعنا . وينعى الخاتم تحوّل تلك الديمقراطية الجديدة فى الواقع إلى ديكتاتورية خانقة ، وكأنّما الخاتم يسترجع ١٦ عامًا فى ظل ديمقراطية نميرى الجديدة ، حين قال : إنّ هذه التجربة القاسية مع الديمقراطية الجديدة أثبتت أنّ الحقوق الأساسية إلزامية لا سبيل إلى التنازل عنها بأى دعوى من الدعاوى وإنّ تطوير هذه الحقوق لا يعنى تخريد الديمقراطية اللّيبرالية والعودة إلى شريعة الغاب[٣٨] . ولم يجد عمر إزاء تجديف الخاتم غير وصفه بـ « اليمينى التصفوى »[٣٩] .

وبلغ عمر الغاية من استنكاره ، وهو يرى الخاتم يعود إلى الموضوع مرّة ثانية ليعلن فى عنوان صحفى بارز براءة الشيوعيين الكاملة عن دعوات الديمقراطية الجديدة أو الثورية ، وليمضى قائلاً :

« إنّنا نعلن براءتنا الكاملة من هذه الدعوات (للديمقراطية الجديدة) . وإذا لم نقم فيما مضى برسم الحدود الفاصلة بيننا وبين هذه الدعوات ولم نطرحوقفنا الرّافض لها بين الجماهير، فإنّنا قد انتقدنا هذا الموقف انتقادًا ذاتيًا فى صحفنا ووثائقنا المكتوبة ونداواتنا »[٤٠].

بإزاء هذه الهرطقة الخاتمية لم يجد عمر بدًا من العودة إلى نصوص الماركسية وقضايا الثورة السودانية التى قرّرت أن « طريق الديمقراطية اللّيبرالية طريق مسدود تمامًا أمام قوى

التقدم »[41] . وكما رأينا بالفعل ، فإنّ تلك الوثيقة سيئة الظن بالبرلمانية اللّيبرالية ، وقد اعتقلت التفكير الأحق لها فى سوء ظنّها هذا ، وحين أراد الرفاق الذين ينتسبون إليها حقًا مراجعتها خرج عليهم رفيق سلاح قديم بنصوصها يبطل المراجعة ويفضحها .

تعليق : وقت للغضب وآخر للتفاؤل

لقد وفق الحزب فى استنتاجه الذى توصّل إليه فى مؤتمره الرابع والذى يقول باقتراب قضية الديمقراطية من مسألة التغيير الاجتماعى باتجاه المجتمع الوطنى الديمقراطى وصوب الاشتراكية ، وقد أحسن الحزب التدقيق فى التعبير عن هذا الاستنتاج فى وثيقة لاحقة ، هى قضايا ما بعد المؤتمر الرابع حين نبّه إلى الارتباط العضوى بين النضال من أجل الحقوق الديمقراطية البرجوازية (حق الترشيح والانتخاب وحرية الرأى والتنظيم) وبين الديمقراطية الجديدة (حكم الحلف الوطنى الديمقراطى من عمال ومزارعين ومثقفين ورأسمالية وطنية). ففى رأى الحزب أنّ العمال فى نضالهم النقابى والوطنى اقتربوا فى الخمسينيات من قضية الحقوق الديمقراطية البرجوازية ، وهم مدعوون حاليا للاقتراب من قضية التغيير الاجتماعى (بل وقيادته) عبر نضالهم لتأمين الحقوق الديمقراطية الأساسية .[42]

إلا أنّ الحزب استبق استنتاجه المهم ذا الاحتمالات بالغة الطرافة فى مسألة البرلمانية اللّيبرالية بحكم جامع مانع ، صدر فى المؤتمر الرابع نفسه عن عقم البرلمانية اللّيبرالية وقصر أجلها فى السودان . أثنى المؤتمر الرابع على البرلمان السودانى الأول (٥٣ – ٥٨) لأنّه عبّر عن اتجاهات مناوئة للاستعمار تعبيرًا جيدًا ربطه بمجرى الثورة الوطنية . وقد توافر لذلك البرلمان هذا التعبير الوطنى ، لأنّه بنى جزئيًا على قاعدة من « الديمقراطية الموجّهة التى تعطى وزنًا أكثر لمواقع التحرّر الوطنى، والجماهير النشطة سياسيًا فى المدن وبين القطاع الحديث »[43] . وإشارة الحزب هنا هى بشكل رئيسى للحيز الذى أفسحه قانون الانتخابات البرلمانى الأول للخرّيجين » . ليدلوا الخمسة مرشحين من بينهم فيما عرف بدوائر الخريجين . وقد وسّع الشيوعيون مطلب الدوائر الخاصة بعد أكتوبر ليشمل دوائر للعمّال والمزارعين وتمثيلاً أوفى للمدن التى تتحمّل عبء التغيير السياسى .

ورفض خصوم الحزب هذه الدعوة التى عدّوها بدعة فى اللّيبرالية القائمة على اقتصار النّاخب الواحد على صوت واحد . ولهذا قال عنهم الحزب كما رأينا : إنهّم انتكسوا بالثورة باسم الديمقراطية اللّيبرالية ، ومع ذلك قبل أولئك الخصوم أن يخصّصوا دوائر للخريجين فى انتخابات ١٩٦٥ بلغت ١٥ دائرة .

يعترف الحزب أنّـه لم ينجح فى كسـب الجماهير ، بما فيهـا الجماهير المتقـدمـة ، إلى دعـوة الديمقـراطية الجديـدة التى بشر لها باقتراحـه بفرز دوائر خـاصة بـالقوى الحديثة . وبـدلاً من الـوقـوف على دقـائق إخفـاقـه فى بث الـوعى والاقتنـاع بتـلازم قضيتى التغيير الاجتماعى والديمقراطيـة ، فضل الحزب أن يعد اقتراحه بالـدوائر المفروزة للقوى الحديثة مسـألة شكلية ، لأنّ محتوى دعوته كان ديمقراطية جديـدة تتمتع فيها الجماهير بالحقوق الأساسية ، ويجرى فيها تقييد نشاط الفئـات المعادية للثورة الـديمقراطية . وبمعنى آخر ، فإنّ دعـوة الحزب كانت هى هجر البرلمانية اللّيبراليـة العقيم إلى رحاب ديمقراطية جديدة لها محتـوى معروف غير أنّ شكلها مبهم أو قليل الخطر .

لـو أتاح الحزب مـراجعـة نفسه بشأن ضعف قبـول دعـوته للـديمقـراطية الجديـدة بين الجماهير لربما لم يضطـر إلى إعلان زهده فى الديمقـراطية اللّيبرالية . فلـربما لم تقتنع الجمهرة من الناس بتلـك الدعـوة لأنّها ظنّت أنّ الحزب يريـد استخدام النفـوذ الذى كـان له بين اتحادات العمّال والمزارعين ليزيد حجمه الحزبى الانتخابى . فقـد كان استقرّ عند طوائف من الناس أنّ تلك الاتحادات قد تحولت إلى واجهات للحزب فى الساحة السياسية على وجه الخصوص . ومع حرص الحزب الشيوعى على التشـديد على قومية المنظمات النقابية إلاّ أنّ خرقـه للزوميات تلك القومية كان ممّا أزهد فيه بعض كادره العمّالى منذ منتصف الخمسينيات[٤٤] . فقد استمعت إلى شكـوى بعض القيـادات العمالية الشيـوعيـة البـارزة من قـرارات حزبيـة لتحـريك العمال فى وجهات وخطوات لم تكن مناسبـة للقدرات الذاتية للحركة النقـابية . ومثل هذا السلوك قمين أن يعـزّز فى الناس اعتقادهـم بأنّ الديمقراطية الجديدة ليست غير حيلة يتكـاثر بها الشيوعيون فى البرلمان .

وبـدلاً من أن يعتبر الحزب ، ويتأمّل انصراف الجماهير الكبيرة عن دعوتـه للـديمقراطيـة الجديدة وإخفاقه فى كسبهم لها وتضمينها فى قانون الانتخابات ، تمسّك الحزب برأيه فى وجوب وجود دوائر للعمّال والمزارعين يخترعها هو إن لم ينص عليها قانون . وأوحى الحزب لاتحاد العمّال أن يـرشح بعض قادتـه فى المدن ذات الطابع العمّالى كما تـولّت وحدة المزارعين ، وهـو التنظيم الذى يتحالف فيه الشيوعيون مع غيرهـم ترشيح قادتها فى الريف المتقدم .

ويصح القول أنّ الحزب لو تفحّص ضعف قبول دعوته للديمقراطية الجديدة لاهتّم أكثر بعنـاصرهـا الشكليـة ؛ أى عنـاصرهـا المؤسسيـة التى تجعل النـاس يطمئنـون إلى أنّـه لم يـرد بـالديمقـراطية الجديـدة تكاثـر حـزب ما بـرلمانيًا . فقـد رفض عـديد من النـاس الدعـوة إلى

الديمقـراطية الجديدة خشيـة أن تكون سببًا لتكـاثر الحزب الشيوعـى برلمانيًا بنـواب يأتون من كليـات انتخـابيـة للعمال والمزارعين والقوى الحديثـة .ولـو اهتم الحزب بهذه المؤسسيـة لـربما اكتشف أنّـه كان تعيّن عليـه أن يسبق دعـوته للـديمقراطيـة الجديـدة بدعـوة مستنيرة لقانـون انتخـابى رشيد ، فى حـدود اللّيبرالية ذاتها . فقـد كانت إعـادة توزيع الـدوائر بواسطـة الحزب الحاكم أو المؤتلف فى الحكم هى واحدة من أقوى الأسباب بفوز ذلك الحزب وحلفائه ، لا على قوى التقدم فحسب ، بل على أحزاب أخرى مماثلة له .

يبدو التحليل النظـرى العالى، الـذى قدّمـه الحزب لتقاعس البرجـوازية السـودانية عن إنجاز الثورة الديمقراطية وتأسيس نظـام ليبرالى مستقيم ، نوعًا من التشكى المنطقى لا الدعوة إلى ممـارسة مبـدعـة للبـدائل المؤسسية . فسيكـون هجـر البرلمانيـة اللّيبرالية لمجـرّد أنّ القـوى البرجـوازيـة ضاقت بها هـو تضـامن مع تلك القـوى لا نضـالها ضدهـا . وإذا ملّت القـوى البرجوازيـة اللّيبرالية وجب على محبّى اللّيبراليـة حقًا إحياءهـا ، لا مشاركـة البرجوازيين السأم منهـا وتشييعها معهم . فليـس يصح أن تذهب البرلمانيـة اللّيبراليـة أدراج الـرياح مع الطبقـة الاجتماعية التى جاءت بها إلى الوجود . فإذا رشح الحزب الشيوعى الطبقة العاملة ، كالقوة التى وقع عليهـا عبء تفجير الثـورة الـديمقراطيـة خـلال نضـال تتسـاوق فيه الحقـوق اللّيبراليـة والاجتماعية ، فسيجعل الحزب مهمّـة هـذه الطبقــة مستحيلة ، إن هــو أباح لها هكـذا تقييـد نشـاط الفئات المعـادية لها أو للثورة الديمقراطية . فالواضح أنّ الحزب لم يكن بحاجة إلى أكثر من الإلحاح فى الدعـوة إلى قانـون للانتخابـات يستوعب حقـائق تمثيل القوى الحديثـة فى إطار التغيير الاجتماعى الجارى فى البلاد . فمن شأن مثل هذه الدعوة أن تلهم القوى الاجتماعية التى تتـوجّـه إليهـا . فنجـاح دعـوة تمثيل الخريجين بشكل مميّـز فى البرلمان دليـل على أنّ اللّيبراليـة مفتوحـة لاقتراحات تمس جذريًا دعـوة « الصوت الواحد للنّاخب الواحد » . وسيكون فى مثل هذا القانـون تقييد للقوى الرجعية بغير حـاجة إلى ترخيص مفتوح بـذلك التقييد . فحتى أكثر دعاة الديمقراطية الجديدة قد يتخوّف من مثل هذا الإذن المستديم للطبقة العاملة للحجز على حريات خصومها .

إنّ عدم عناية الحزب بالمؤسسية (التى يسمّيها شكلية) فى دعوته للارتباط العضوى بين الحقوق البرجوازية اللّيبرالية والديمقراطية الجديـدة قد أفسد حسّه حيال اعتبار شكل الحكومة الذى قـد يتخذه خصومـه . فيبدو سيّان عنـد الحزب فى عنايتـه بـ « جوهـر الأشياء » أن يحكم خصومه الرجعيون عن طريق نظام برلمانى شكلى أو بالعنف الانقلابى المباشر .[٤٦] إنّ المواطن العادى ليحس بعظم الفارق فى العيش فى ظل البرلمانية (الشكليـة) أو قبضة النظم الانقلابية

العنيفة حتى وإن حكم فى بعض الأحيان لصالح تلك النظم المتقلبة فى بعض الوجوه . ويتوقع هذا المواطن من الحزب الشيوعى أن يعترف بالملمس المختلف لهذين الشكلين فى الحكم حتى لو كانت الطبقة الاجتماعية التى من ورائهما واحدة . فإذا تمسك الحزب بـ « الجوهر » الطبقى الواحد للبرلمانية والدكتاتورية ، فهو يجعل معنويا مهمة خصومه سهلة ليحكموا بأقصر الطرق التى تحقق لهم مصالحهم وهو النظام الطاغوتى .

كان أمام الحزب للثقة فى البرلمانية اللّيبرالية ،علاوة على انتهاج النظر المؤسسى فيها ، أن يأخذ مأخذ الجد بعض تفاؤله بتلك البرلمانية كما رأيناه يفعل حين حاصره خصومه بالدولة الدينية فى دستور ١٩٦٨ . ولعلّ أوسع أبواب ذلك التفاؤل ممّا كان سيجىء من سجال الحزب مع من سمّاهم باليائسين والمغامرين ، فعلى حذر الحزب الباكر منهم إلاّ أنّه لم يستعد لهم فكريّا . فأكثر بريق الدعوة للديمقراطية الجديدة الانقلابية يأتى من الاستهانة الفكرية بالمؤسسة البرلمانية ، ناهيك عن أداء تلك المؤسسة الفعلى الذى يعزّز تلك الدعوة عند دعاتها . وكان طريق الحزب إلى منع تلك الاستهانة أن يتمسك بشكل مبدئى ، لا بمجرّد الحقوق الأساسية التى سينهض من فوقها الجماهير لإنجاز الثورة الديمقراطية بل بالنظام اللّيبرالى ذاته الذى يفترض أن يجسّد مؤسسيًا تلك الحقوق .

حالت دون الحزب والتفاؤل باللّيبرالية البرلمانية نصوصه القديمة القابضة فى الماركسية وقضايا الثورة السودانية . لربما كان للوثيقة مبرّرها فى اليأس من اللّيبرالية البرلمانية لأنّها كتبت فى ملابسات ، كما قلنا ، كان فيها تاج اللّيبرالية ، أى البرلمان ، هو ساحة المجزرة السياسية التى أنهت الوجود القانونى للحزب الشيوعى فى ١٩٦٦ . ولكن كان من المأمول أن يخرج الحزب من سجاله مع اليائسين والمغامرين فيه ومن تطويره لأطروحته الذكية عن الارتباط العضوى بين الحقوق البرجوازية والديمقراطية الجديدة بمزاج أقل كدرًا من ذلك الذى كتبت فى إطاره وثيقة الماركسية وقضايا الثورة ، ولكن كمّا كان رأينا فالحزب ما انفعل بواقعة جديدة حيال اللّيبرالية البرلمانية إلاّ أثبتها نصّا وتعوّذ منها فى ذات الوقت بالعودة إلى أوراده القديمة . وحين بدا للحزب أن يتفاءل بالبرلمانية اللّيبرالية بعد ١٩٨٥ ، إثر معاناته المريرة فى ظل ديمقراطية نميرى الجديدة الفجّة ، خرج عليه رفيق قديم يذكّره بالنصوص المقدسة فى الماركسية .

***

الهوامش

(١) عبد الخالق محجوب ، لمحات من تاريخ الحزب الشيوعى السودانى (الخرطوم ، الطبعة الثالثة ، ١٩٨٧) صفحة ١١٢ . وكانت لمحات قد نشرت أول مرّة مسلسلة فى مجلة الوعى ، المجلّة الثقافية للّجنة المركزية للحزب ، فى حوالى عام ١٩٦١ . ثم نشره الحزب سريًا فى كتاب مستقل هى طبعته الأولى كاملاً . ثم نشرته دار الفكر الاشتراكى عام ١٩٦٥ . وأصل الكتيب محاضرات قدّمها المرحوم عبد الخالق لأعضاء الحزب فى المعتقل وكانت أولى تلك المحاضرات فى شهر يناير ١٩٦٠ .

(٢) الماركسية وقضايا الثورة السودانية ، الخرطوم ، الطبعة الثانية ، ١٩٨٧ ، صفحة ١٠٨ . وهذا الكتاب عبارة عن نص التقرير العام المجاز فى المؤتمر الرابع للحزب الشيوعى السودانى الذى انعقد فى أكتوبر ١٩٨٧ . وقد نشر لأول مرة بعد المؤتمر فى ١٩٦٧ .

(٣) نفسه ، صفحة ١٠٩ .

(٤) نفسه ، صفحة ١٣٢ .

(٥) نفسه ، صفحة ١٣١ .

(٦) نفسه ، صفحة ١٥١ .

(٧) نفسه ، صفحة ١٣٤ .

(٨) نفسه ، صفحة ١٠٨ .

(٩) نفسه ، صفحة ١٥٢ .

(١٠) نفسه ، الصفحة نفسها .

(١١) نفسه ، صفحة ١٥٣ .

(١٢) نفسه ، صفحات ١٥٢ - ١٥٣ .

(١٣) نفسه ، صفحة ١٤١ .

(١٤) نفسه ، صفحات ١٤١ - ١٤٢ .

(١٥) الوثيقة هى نص التقرير المقدم من المكتب السياسى إلى اللجنة المركزية للحزب فى دورة استثنائية فى منتصف يونيو ١٩٦٨ ، وقد أرادت الوثيقة تطوير الأفكار التى خرج بها مؤتمر الحزب الرابع ونشرت فى الماركسية وقضايا الثورة السودانية (١٩٦٧) . والوثيقة مكتوبة بصورة سجال مع أقسام فى الحزب تتهمهم بأنهم يرمون « أفقاد الحركة الثورية مركزها الأول (أى الحزب الشيوعى السودانى) » (الوثيقة ، صفحة ٣) وأميز وجوه سجال هذه الوثيقة هى دعوتها إلى إدارة صراع فكرى ضد « اتجاهات البرجوازية واتجاهات اليمين من الحركة الثورية » (ص٣) ، وشدّدت لزوم اتباع فتح كل الأبواب للصراع على أساس المركزية الديمقراطية .

(١٦) قضايا ما بعد المؤتمر الرابع (دورة اللّجنة المركزية للحزب يونيو ١٩٦٨) صفحة ٦٧ .

(١٧) نفسه ، صفحة ٢٧ .

(١٨) وعنوان الوثيقة هو فى سبيل تحسين العمل القيادى بعد عام من المؤتمر الرابع . وقد عقدت هذه الدورة الاستثنائية لمناقشة مشاكل العمل القيادى الحزبى ومصاعبه بعد المؤتمر الرابع ، والوقوف عند إنجازاته النظرية والتنظيمية وإلى ما يضعف فعالية الحزب من جرّاء سوء العمل القيادى .

(١٩) نفسه ، صفحة ٢٠ .

(٢٠) نفسه .

(٢١) الأيام ٥ ، ٦ ، ٨ ديسمبر ١٩٦٨ .

(٢٢) أعاد محمد سعيد القدّال نشر الرد فى كتابه الحزب الشيوعى - السودانى وانقلاب ٢٥ مايو (الخرطوم ١٩٨٦) صفحات ٧٤ - ٧٧ .

(٢٣) نفسه ، صفحة ٣٠ .

(٢٤) وردت عن عبد الخالق فى المرجع نفسه ، صفحة ٧٦ .

(٢٥) فى سبيل تحسين العمل القيادى ، صفحة ١٨ .

(٢٦) نفسه .

(٢٧) نفسه ، صفحات ١٨ ، ١٩ .

(٢٨) وعنوان التقرير « الوضع السياسى الراهن : استراتيجية وتكتيك الحزب الشيوعى السودانى » .

(٢٩) نفسه ، صفحة ١٥ .

(٣٠) نفسه .

(٣١) نفسه ، صفحة ١٦ .

(٣٢) عمر مصطفى المكى ، تأملات ماركسية فى نهج القيادة الحالية للحزب الشيوعى السودانى (الخرطوم ١٩٨٨) .

(٣٣) نفسه ، صفحة ٤٣ .

(٣٤) نفسه ، صفحة ٤٥ .

(٣٥) نفسه ، صفحة ٥١ .

(٣٦) نفسه ، صفحات ٥٨ - ٥٩ .

(٣٧) من نص ورد فى المرجع نفسه ، صفحة ١٨٧ .

(٣٨) نفسه .

(٣٩) نفسه .

(٤٠) من نص ورد فى المرجع نفسه ، صفحة ١٩٠ .

(٤١) نفسه ، صفحة ١٩٠ .

(٤٢) قضايا ، صفحات ٦٥ - ٦٦ .

(٤٣) الماركسية ، صفحة ١٠٩ .

(٤٤) حديث سجّلتهُ عن السيد على محمد بشير النقابى المخضرم بالسكة الحديد فى ١٩٨٧ .

(٤٥) محمد محمد أحمد كرار ، انتخابات وبرلمانات السودان (الخرطوم ١٩٨٩) صفحة ٦٥ .

(٤٦) الماركسية ، صفحة ١٥٣ .

(دفع الافتراء) جنس فى الخطاب السودانى حيال مصر(*)

نقد الخطاب وشح النفس

يقع هذا المقال فى باب مستحدث من المعرفة هو نقد الخطاب . والمقصود بنقد الخطاب هنا هو وصف وتحليل العلاقات التى تنشأ بين الإفادات (Statements) ، مكتوبة كانت أو شفاهية ، وهى علاقات ناشبة حتى ولو لم يكن كاتب أو قائل الإفادة مدركا لوجود الإفادات الأخرى . والعلاقات المرصودة هنا تنشب حتى لو كانت هذه الإفادات من أجناس أدبية مختلفة أو من حقول فى المعرفة متمايزة . وتحليل الخطاب يتجاوز تحليل الحقائق الواردة فى الإفادات . فهو لايريد أن يبلغ من ذلك التحليل إعادة اكتشاف ماتخبئه الإفادة من نوايا لكاتبها أو قائلها . فتحليل الخطاب يحيط بالإفادات المتساكنة فى الميدان الخطابى الواحد وينظر إليها فى تتاليها وأدائها المتبادل لوظائفها وتحولاتها مستقلة عن بعضها البعض أو متضامنة . فالإفادات فى نظر نقد الخطاب ممارسة تخلق الموضوعات التى تتحدث عنها .[1] فقد أبان إدوارد سعيد بصفاء مثلا كيف « استشرق » الشرق ، بفضل دراسات الاستشراق التى جعلته موضوعا لها . والاستشراق المقصود هنا هو ما أسقطه الغرب على الشرق من تصوراته وحزازاته مصحوبة بالإرادة الغلابة للسيطرة عليه .[2] وفى هذا السياق تجرى أبحاث مهمة فى نقد الخطاب عن كيف (تأفرقت) أفريقيا بفضل أدب المبشرين والأنثربولجيين الغربيين .[3] وليس أدل من حيوية نقد الخطاب المبتكر فى المعرفة من صدور مجلتين مهتمتين بالنشر فى بابه خلال أقل من ثلاثة أعوام[4].

(*) ورقة قدمتها لمؤتمر العلاقات المصرية / السودانية الذى عقدته شعبة العلوم السياسية بجامعة القاهرة فى القاهرة ، بتاريخ ١٣ إلى ١٥ مايو ١٩٨٩ ، ونشرتها مركز الدراسات الاستراتيجية بالأهرام ضمن وقائع المؤتمر فى ١٩٩٠ ، وقد نقحت الكلمة ونشرتها فى مجلة الدراسات السودانية ، المجلد الثانى عشر ، العدد الأول ، أبريل ١٩٩٢ .

وغاية نقد الخطـاب أن يمنع الجماعة صاحبة الخطاب أن تصـاب بالاطمئنان إلى خطابها الذى طـوت فيه امتيـازاتها وجعلته من تجليـات قوتها . ولمنع هـذه الإصابـة يزود نقـد الخطاب الجماعة المقصودة بشـفافية أى (reflexivity) وأترجمها بشـكل أفضل بـالعبارة القرآنية « ومن يوق شح نفسه » ، حتى لاتتورط فى الاعتقاد بأن خطـابها هو القول الفصل ويتيح نقد الخطاب للجماعة أن ترى تاريخية خطابها أى كونه محكـوما بمصالح متعينة فى زمان ومكان . ومأمول من نقـد الخطـاب أن يعين أهله على اقتحـام أنفسهم بـالمراجعـة حتى لا يستنيموا إلى عـزّة زائفـة بخطابهم .

مصر والسودان وكيانهما الخطابى

الخطابات السودانية المصرية(والعكس) كيان خطابى(discourse formation)ذو خطابات شتى . ولعل أكثر تلك الخطابات شيوعا وشفـافية ذلك الخطاب الشعرى السودانى الذى ذاع بشكل رئيسى فى عشرينيات وثلاثينيات هذا القـرن وانطوى على وله وعرفان عميقين بمصر فى مثل قول التيجـانى يوسف بشـير (١٩١٠-١٩٣٧) إنه محض فضـل مصر (يراعا وفكرا) ، أو محمد سعيـد العباسى (١٨٨٠-١٩٦٢) الـذى عاب على نفـر من السودانيين سـوء ظنهم بمصر وقولهم : إن مصر لاتريد من السودان غير استعماره ونهب خيراتـه . يقـول العباسى :

كـذب الـذى ظن الظنـون فـزفهـا للنـاس عـن مصر حـديثـا يفترى
والنـاس فيك (أى مصر) اثنـان شخص قـد رأى حسنـا فهـام وآخـر لايـرى

وقد أتاح لى تقديم هذه الورقة أول مرة فى ندوة « العلاقات المصرية السودانية بين الماضى والحاضر والمستقبل » أن أقف على أنساق مختلفـة من هذه الخطابات فى سياق كيـانها الخطابى الشامل . فهناك خطاب «للنيل » الذى يتحول فيه النهر إلى مجاز فى أزلية وخصوبة العلاقة بين شمال وجنوب واديـه . وللخطاب وجهه الآخر هـو خطاب الاتفاقـات التى تحكمت فى توزيع منسوبه ، والاعتقادات العديدة التى تكتنف تلـك الاتفاقات . وقد شب فى الجلسة المخصصة للتعليم نقاش ساخن حـول منزلة التعليم المصرى فى السودان اتضح فيـه أن الدفع عن ميزات التعليم المصرى شراكـة بين المصريين والسودانيين الـذين اغترفوا من منـاهل التعليم المصرى . وهناك الخطاب الريـاضى الذى هو أغزر هذه الخطابات جمهرة وأكثـرها دورانا . ولعل من آخر تجليات الخطاب الرياضى الجدل الساخن الذى دار فى الأوسـاط الرياضية السودانية والمصرية بعد انتصار فريق الموردة السـودانى على فريق الزمالك المصرى فى مباراة لهما فى منـافسة أفريقية بتاريخ ٢ أبريل ١٩٨٩ .

دفع الافتراء : وعن السودان حديثا يفترى

يعالج هذا المقال جنسًا فى الخطاب السودانى يدفع فيه الكاتب عن السودان ماعده (افتراءً) صدر عن قلم مصرى . وقد سميت هذا الجنس الخطابى (دفع الافتراء) تيمنًا بكتاب النداء فى دفع الافتراء (القاهرة ١٩٥٣) للمؤرخ محمد عبد الرحيم ، الذى حوى جملة من تلك الدفوع السودانية . وأميز ما تضمنه كتاب النداء من تلك الدفوع هو نقض محمد عبد الرحيم لكتاب الدكتور محمد حسنين هيكل المسمى عشرة أيام فى السودان (٥). وهو النقض الذى سماه محمد عبد الرحيم نفسه (هدمًا) لكتاب هيكل . وتجليات هذا الجنس الخطابى السودانى ، عدة . وتحضرنى هنا الردود التى تزاحمت تهدم تعليقا للصحفى محمد حسنين هيكل عن ثورة أكتوبر ١٩٦٤ فى السودان (٦). وتلك الكلمات التى تصدت فى السبعينيات للنقد الذى نشره محمد فهمى هويدى فى صفحة (الأهرام) الدينية لكتاب فى التصوف نشره الشيخ عبده زعيم الطريقة البرهانية فى السودان ومصر (٧).

وبالنظر الى النداء فى دفع الافتراء فإن مظالم السودانيين فى هذا الجنس الخطابى هى كما يلى :

١ - يقع الافتراء من جراء عجلة المصرى فى تناول الشأن السودانى . فقد كتب هيكل كتابه ولم يمكث بالسودان إلا عشرة أيام وهى مدة غير كافية ليحيط ببلد فى اتساع الرقعة وتنوع القاطنين كالسودان (٨).

٢ - وترتب على عدم تثبت المصرى فى الحكم على خصائص وأداء السودانيين أن اتسم المصرى بجهل مطبق بصدد السودان (٩).

٣ - واحد من مصادر الافتراء تجاهل المصرى أن بعض الصور السلبية التى ينشرها عن السودان هى مايقع فى مصر ذاتها . فقد نوه هيكل مثلا بقذارة (تكلات ، أى بيوت) السودانيين المبنية من الطين ، بينما يرى محمد عبد الرحيم أن تلك التكلات ليست بأقذر من أحياء الدراسة والإمام الشافعى (١٠) فى القاهرة .

٤ - ومصدر آخر للافتراء المصرى هو تركيز النظر على النقائص السودانية غاضًا الطرف عن الشمائل (١١). ففى السودانيين شمائل يقصر عنها المصريون أنفسهم (١٢).

٥ - ولعل أكثر شكاوى هذه الدفوع خطرًا هو تخطى المصرى للمثقف السودانى حين يتناول أمرًا سودانيًا . فالمصرى يأخذ تاريخ السودان من غير الثقة (١٣). فقد اشتغل هيكل

بالسمر مع المصريين فى الخرطوم ولم يكلف نفسه التماس معرفة السودانيين . وخلافا للمصرى فالإنجليزى أكثر رغبة فى الاستنارة بمعرفة السودانيين ببلدهم . وقد ضرب محمد عبد الرحيم مثلا بالسيدة الإنجليزية التى زارته وقد قضت ثلاثة أشهر بالسودان ولم تأنس مع ذلك الكفاءة فى نفسها للكتابة عن السودان ، فى حين يجرؤ هيكل على الكتابة وهو الذى قضى بالسودان باعترافه عشرة أيام (١٤).

خطاب (دفع الافتراء) محض دفاع . ولذا اتصف بخصائص ضارة بطلاقة وديمقراطية الفكر السودانى . وأجمل هذه الخصائص فيما يلى :

١ - فى جنس (دفع الافتراء) يتطابق المصرى الفرد مع الأمة والدولة المصرية بصورة مطلقة . وفى هذا السياق يتلاشى الملمح الخاص للرأى المصرى الفردى . ولذا يصح فى تقاليد مثل هذا الخطاب شكوى الكاتب المصرى المتهم بالافتراء الى حكومته لتمنعه من الإساءة إلى السودانيين . فقد تساءل محمد عبد الرحيم مثلا إن كان وزير شئون السودان بمصر قد علم برداءة الكتاب وأقر هيكل عليها (١٥).

٢ - فى خطاب (دفع الافتراء) عزة بالخصائص السودانية واعتبارها خصالا قارة لا تجليات محكومة بالزمان والمكان . وهى عزة مؤدية إلى انسداد البصيرة التاريخية . فمحمد عبد الرحيم يعيب على المصريين غشيان الفنادق ، فى حين أن كل بيت فى السودان فندق ، وهو يغالط حقائق الحياة نفسها حين يستنكر قيام البعض ممن ساهم بالانتهازيين ببناء لوكاندات فى الخرطوم وأم درمان ضاربين بعادات الأمة عُرض الحائط (١٦).

٣ - وفى خطاب (دفع الافتراء) ميل غير خافٍ من جانب الكاتب السودانى العربى فى شمال السودان ، الى أن يحاكم السودان بشقه العربى المسلم الذى لايقل عن سكان القاهرة حضارة ، لا بشقه الأفريقى الذى يجتذب عين الزائر (١٧).

احترسوا فى إعادة كتابة تاريخ السودان

حالة (دفع الافتراء) التى يتناولها هذا المقال هى الكتابات السودانية التى تصدت بالرد على كلمة كتبها الدكتور عبد العظيم رمضان لمجلة الوادى فى يونيو ١٩٧٩ وعنوانها (احترسوا .... فى إعادة كتابة تاريخ السودان) وهى كلمة موجهة الى المؤرخين السودانيين فى مناسبة صدور قرار حكومى بتكوين لجنة لإعادة كتابة تاريخ السودان . فعبد العظيم يقر

بمشروعية خطة إعادة كتابة التاريخ العربى إجمالا ، إلا أنه يرى أن لتلك الخطة بالسودان محاذير أكثر من غيرها نظرًا للصلة غير العادية التى ربطت السودان على مدى التاريخ بمصر والتى لامثيل لها فى علاقة مصر بهذه الأوطان (العربية) وهى صلة من شأنها أن تجذب المؤرخين السودانيين إلى معالجة علاقة السودان بمصر فى الفترة الزمنية من ١٨٣٠ - ١٩٥٣ (١٨).

ويخشى عبد العظيم أن يعيد المؤرخون السودانيون النظر فى تلك العلاقات بصورة لاتساهم مساهمة إيجابية فى بناء مستقبل البلدين على أسس وحدوية تتطلبها تحديات العصر . فعبد العظيم يخشى أن يقع المؤرخون السودانيون فى تجديد النظر للتاريخ المصرى السودانى أسرى تطرف شوفينى ضار بتطور ومستقبل العلاقات الوحدوية بين البلدين . وضمّن عبد العظيم كلمته ثلاثة محاذير تحف بإعادة كتابة تاريخ السودان متعلقة بـ:

١ -طبيعة الفتح المصرى .

٢ - فكرة جلب العبيد من السودان .

٢ - فكرة الاستعمار المصرى للسودان .

فعبد العظيم لايرى الفتح المصرى للسودان غزوا من دولة أجنبية كغزو إنجلترا لمصر مثلاً . فالروابط التاريخية قد جعلت السودان عمقًا لمصر والعكس صحيح . فحين جاء بعض زعماء السودان يسألون محمد على باشا فتح السودان فإنهم إنما تصرفوا بوعى تاريخى مناسب للروابط التاريخية المصرية . وهذا المطلب السودانى من محمد على باشا برهان أكيد على أن فكرة القومية بمعناها الحالى لم يكن لها وجود . لم يرتح عبد العظيم لوصف المؤرخ السودانى الدكتور حسن أحمد إبراهيم فى كتابه محمد على فى السودان (١٩٧٢) للزعماء الذين دعوا محمد على لفتح السودان بأنهم قد جافوا مصالح البلاد العليا خدمة لمآربهم الشخصية . فعبد العظيم يرى أن تعبير (مصالح البلاد العليا) تعبير عصرى ، لا مكان له فى إعراب تلك الفترة التاريخية التى لم يكن للسودان فيها كيان قومى موحد .

ولايرى عبد العظيم أن دافع محمد على باشا لجلب العبيد من السودان مما يسىء إلى دوافع الفتح المصرى ؛ لأن جلب العبيد لم يكن اختراعا مصريا . فتجارة العبيد كانت قائمة فى السودان قبل الفتح المصرى . ففى رأى عبد العظيم أن جلب العبيد- كدافع للفتح المصرى- ليس مؤشرًا على أكثر من حقيقة تاريخية تدرس فى ظروفها التاريخية .

والفتح المصرى للسودان عند عبد العظيم لم يكن (استعمارًا) فى المدلول الحديث للمصطلح ؛ لأن الاستعمار الحديث ظاهرة ارتبطت بظهور الطبقة البرجوازية الرأسمالية الأوروبية ولم تشهد مصر مثل هذه الطبقة الرأسمالية إلا بعد قرن كامل من فتح السودان . وقد فصّل عبد العظيم هذه النقطة فى مقال لاحق نشر بمجلة (الوادى) ، أيضا فى عدد نوفمبر ١٩٧٩ ، كان عنوانه (أكذوبة الاستعمار المصرى) . وقد وصف مفهوم الاستعمار المصرى للسودان كفرية إنجليزية اجتهدت إنجلترا لتدخلها فى روع السودانيين لتفصم الروابط القومية والوطنية بين الشعبين ولتستأثر بالسودان . وفرّق عبد العظيم فى هذا المقال بين الفتح المصرى للسودان الذى استكمل به محمد على للدولة وحدة ترابها وامتدادها العضوى الى حدودها الطبيعية ، وبين الفتوحات الاستعمارية فى القرن التاسع عشر ، التى قامت بها طبقات برجوازية بقصد استنزاف ثروات الشعوب ، بغض النظر عن قرب أو بعد تلك الدول التى تخضعها لنفوذها .

تواترت الدعوة الى إعادة كتابة تاريخ السودان تواترًا يشير إلى عظم منزلتها الروحية والوطنية . ففى أقل من عقد من الزمان تجددت هذه الدعوة أربع مرات . ففى أبريل ١٩٧٧ عقدت الجامعة الإسلامية بأم درمان ندوة عن مشاكل كتابة تاريخ السودان وحلولها ، تحدث فيها أمير المؤرخين السودانيين عن ضرورة كتابة ذلك التاريخ أو مراجعته أو التمسك بالموضوعية فى كتابته [١٩]. وفى فبراير ١٩٧٩ انعقد مؤتمر التخطيط الثقافى الذى نظمته أمانة الإعلام والتوجيه بالاتحاد الاشتراكى السودانى المنحل وخصصت إحدى جلسات المؤتمر لمناقشة موضوع إعادة كتابة تاريخ السودان . وفى أعقاب المؤتمر وخلال شهرى مارس وأبريل أدارت جريدة الصحافة حوارًا واسعًا مع المؤرخين السودانيين حول إعادة كتابة تاريخ السودان [٢٠]. وفى فبراير ١٩٨٣ عقدت جمعية التاريخ بكلية الآداب بجامعة الخرطوم ندوة عن إعادة كتابة تاريخ السودان [٢١]. وفى يناير ١٩٨٤ جدد أحد الصحفيين مسألة كتابة تاريخ السودان فى مناسبة مرور ٢٨ عاما على استقلال السودان واستفتى نفرا من المؤرخين السودانيين عن غايات تلك الإعادة [٢٢].

وربما فسرت دعوة إعادة كتابة التاريخ السودانى ومتاعب السودانيين حيالها الاستجابة القوية التى لقيتها كلمة عبد العظيم بين المؤرخين السودانيين وعامة الكتاب . كان لكلمة عبد العظيم ردة فعل قوية بين المؤرخين السودانيين والمهتمين بالتاريخ من السودانيين . فقد علق عليها حسن أحمد إبراهيم وإدريس محمد موسى وكمال دقيل فريد [٢٣] والدكتور مبارك بابكر الريح [٢٤] . واضطر عبد العظيم إلى الرد بشكل جامع على منتقديه [٢٥] ، ثم إلى

بيان واف ينفى فيـه أن يكون النظـام المصرى فى السودان (١٨٢١ ــ ١٨٨١) استعمارًا بالمعنى المتداول ، ويوصل القول بـالاستعمار المصرى فى فرية إنجليزية[٢٦] . وكتب الدكتـور محمد عبد الحى عن الأخطاء المصرية فى تفسير المسألـة السودانية[٢٧] . ولم يشر عبد الحى إلى أفكـار عبد العظيم بل علق على كلمة جيدة عـن الثورة المهدية نشرها الـدكتور محمد عمارة[٢٨]. ولم يمنع إنصـاف محمـد عمارة الثورة المهـديـة أن يشـارك عبد العظيـم بعض الآراء التاريخيـة المصريـة الدارجـة عن السودان . ولذا تسـاوقت أصداء قوية من كلمـة عبد العظيم ومقالـة عبد الحى . وكتب الدكتـور أحمد إبراهيم دياب يعلق على اقتراح من مصرى يـدعو إلى تكوين لجنة لكتـابة التاريخ المصرى السـودانى ضمن بروتوكـول التكامل المصرى السودانى . وقد أشـار دياب الى كلمة عبد العظيم بنَفَس نقدى قوى[٢٩].

واضح من مدى الصدى لكلمة عبـد العظيم أن نصحه بهذا الشأن التاريخى السودانى لم يصادف تـوفيقاً . فحـركة مـراجعة التـاريخ السودانـى ، فى واقع الأمر ، حـركة عميقـة يعتقد السودانيـون أنهم يصدرون فيهـا عن مشروعية وكفـاءة على نقد الـذات أيضا . فإدريـس محمد موســى يرى أن الندية والثقة هما اللذان يدفعان بحــركة مراجعة الماضى . ولذا باخت سياسة (المحاذير والمناطق المحرمة والحساسيات)[٣٠] .

وجـدير بـالذكـر هنا أن حـركة مـراجعة الكتـابة التـاريخية عن السـودان هى هَمٌّ عميق للمؤرخين السـودانيين لم تبلغ أو تنحدر بعـد لتكون عقيدةً صلـدة متفقا على شعـائرها . فهى مـاتزال حـوارًا بين من يعتقـد فى إعادة كتـابة تـاريخ السـودان ، ومن يعتقد فى الاقتصـار على مراجعة ذلك التاريخ ، ومن يعتقد أننا نحتاج إلى الاستمرار فى كتابة ذلك التاريخ بموضوعية . وهناك فى هذه الحركة من يحمل الأجانب وزر تشويـه التاريخ السودانى ، وهناك من يعتقد أننا نبالغ بمثل ذلك التحميل[٣١] . وصفوة القـول أن إعادة كتابة تـاريخ السودان دعوة قـائمة ولم تتحول بعد إلى طقس فكرى . وقد ظلت تقتحم ذاتها مـرة بعد مرة فى سبيل نظر محيط وشفيف وجذرى لكتابة تاريـخ السـودان . فالحركة ماتزال تقاوم أن تبتـذل نفسها لتكون مجرد ملاحقة للساحرات .

أعادت المقـالات التى استجابت لكلمـة عبد العظيم ، إنتـاج خصائص (دفع الافتراء) التى ألمحنا إليها فيما مضى . فقد عدّ أهل الردود كلمة عبد العظيم (وصاية) لامبرر لها . وقال حسن أحمد إبـراهيم إن ماصـدر عن عبـد العظيم أداء مصرى نمطى حيـال تاريخ السـودان . فلوصايـة عبد العظيم سوابق ، أما محاذيره فى إعـادة كتابة تاريخ السودان فهى طـريقة مصرية

معهودة لإصدار التوجيهات للمؤدبين السودانيين (٣٢). وقوام هذه الوصاية المصرية مما يمكن إيجازه فيما يلى :

١ - خرق مبدأ النّديّة :

قال إدريس محمد موسى بتوافر الندية بين المؤرخين السودانيين والمصريين بحيث تصبح مراجعة الماضى عملية مشروعة بغير حساسية أو مناطق محرمة(٣٣) . واستغرب دياب أن تكون مسألة إعادة كتابة تاريخ السودان موضوعا للإثارة وتكرار الإثارة فى الصحف فى حين لم تثر دعوة كتابة التاريخ المصرى التى سبقت الدعوة السودانية ، أى تساؤل من السودانيين . فقد عدّ السودانيون أمر إعادة كتابة التاريخ المصرى شأنا مصريًا ، ومن حقهم على المصريين أن ينظروا الى إعادة كتابة التاريخ السودانى كمسألة سودانية قومية أكاديمية (٣٤).

٢ - الجهل ببواعث الأداء السودانى :

قال حسن أحمد إبراهيم : إن مخاوف عبد العظيم أن تتجه الدعوة الى إعادة كتابة تاريخ السودان الى الشوفينية أو مصادمة الحقيقة التاريخية هى محض سوء فهم . فالأصل فى إعادة كتابة تاريخ السودان هى أنها دراسة علمية قائمة فى الوثائق والموضوعية لبيان أخطاء مَنْ كتبوا عن تاريخ السودان (٣٥).

٣ - جدل الوصاية والتباين :

لعل أكثر أجزاء (الافتراء) الماثل استفزازاً للمعلقين السودانيين هو علامة الاحتراس التى وضعها عبد العظيم أمام حركة إعادة كتابة السودان ، حول تقويم الفترة الممتدة بين ١٨٢١ و ١٨٨١ فى السودان ، وهى الفترة التى حكم فيها محمد على باشا وذريته السودان حتى أجلتهم ثورة المهدى عنه . وهى فترة يسميها عامة السودانيين (التركية) ويسميها خاصتهم (جريا وراء الدقة واتباعا لبعض المؤرخين الإنجليز الذين لابأس بموضوعيتهم) فترة الحكم المصرى ـ التركى ، مع اعتراف بأن المصريين أنفسهم كانوا مغلوبين على أمرهم فى بلدهم . ومع ذلك لايجد عبد العظيم غضاضة من وصف تلك الفترة بالعهد المصرى فى السودان ، أو بالفتح المصرى للسودان (٣٦).

لقد رأينا كيف نفى عبد العظيم أن يكون الفتح المصرى للسودان استعمارًا عاديًا تديره طبقة رأسمالية أجنبية غايتها استنزاف موارد الشعب الذى تخضعه لحكمها . وقد رتب عبد العظيم حجته فى مفارقة الفتح المصرى للاستعمار العادى ، على اعتبارات لم تجد قبولا

من مناقشيه من السودانيين . قال عبد العظيم إن ذلك الفتح جرى فى ملابسات كان السودان فيها مفككا ، ناقصا فى شعوره القومى الذى لم ينهض على دولة مركزية . وبناء عليه ، كان الفتح المصرى استكمالا عضويا للحدود الطبيعية للدولة المصرية . وهذه الحدود قائمة فى الجوار التاريخى للسودان ومصر ، وفى شيوع الفكرة الإسلامية فى البلدين ، وفى استغلالهما معا بواسطة طبقة حاكمة واحدة(٣٧) .

جاء مناقشو عبد العظيم باعتراضات كثيرة على تفسيره الفتح المصرى للسودان ، على ضوء نقص الشعور القومى فى السودان ، وغياب الدولة السودانية المركزية . ففى سياق المماثلة (التى هى خصيصة مهمة فى « دفع الافتراء » كجنس خطابى) كان من رأى كاتب أن نقص الشعور القومى فى مصر ذاتها لم يمنع المصريين من وصف قدوم العثمانيين إليهم كغزو (٣٨). كما قال آخر إن طلب جماعة من الحكام السودانيين الخاسرين عروشهم ، فى ملابسات محلية من محمد على فتح السودان ، لاتضفى أى شرعية على ذلك الفتح والتملك المترتب عليه . فإذا آمنا أن السودانيين قد طلبوا قدوم محمد على فلماذا قاوموه طويلا وثارت ثائرة المهدية على دولته ؟ ومن رأى ذلك الكاتب نفسه أننا ربما انتهينا الى وصف المهدية ، بؤرة الوطنية السودانية ، بالتمرد ، كما فعل مؤرخ مصرى سابق ، إذا أسبغنا أية مشروعية على فتح محمد على للسودان (٣٩). فليس للفتح مشروعية فى مبتداه ، ولم يكتسب تلك الشرعية بالأيادى البيضاء التى تنسب له فى السودان ، من مثل بناء دولة ممركزة أو بأوجه العمران والعناية المختلفة التى أولاها السودان والتى فصلها عبد العظيم فى مقاله الآخر بمجلة الوادى (٤٠). ومن رأى هذا الكاتب نفسه أيضا أن عمومية الفكرة الإسلامية لاتضف أية شرعية على فتح محمد على لأن ملك دولة المسبعات السودانية كتب إلى الدفتردار ، القائد الذى بعثه محمد على لفتح إقليم كردفان ، يستنكر أن يغزو مسلم بلدًا للمسلمين المحتكمين لحجة الشريعة .

لم يجعل غياب الدولة المركزية السودان فى حالة خلو تسوّغ فتحه وامتلاكه . فقوانين تكوين الدولة فى السودان لاتطابق قوانين تكوين الدولة المصرية التى امتازت بالقبضة القومية الصمدة للدولة الهايدرولوجية . فقد نبه د.محمد عبد الحى إلى أننا حين ننسب إلى فتح محمد على فضل إنشاء الدولة السودانية الممركزة إنما نخضع لـ (المركزية المصرية) التى تطابق بين الدولة وبين مركزيتها ، فى حين أن مفهوم الدولة وتكوينها قد يسع أشكالا متعددة ومرنة .

لم يقبل محمد عبد الحى بالحجة القائلة أن حكم محمد على وحد السودان الذى كان كيانا ممزقا إراديا وحكميا . وقال عبد الحى إن هذه النظرة خاطئة ؛ لأنها تحاول أن تفسر تاريخ

السودان من خلال تجربة الحكم فى مصر منذ قديم الزمان . فهذه النظرة : (تظن أنه لايوجد فى العالم نظام للحكم يختلف عن النظام المصرى القائم على « المركزية » المحكمة النابعة من وحدة ثقافية ، لغوية ، جغرافية ، اقتصادية ، شامخة . ولكن إذا نظر التقدميون والأكاديميون المصريون إلى التجارب وتاريخ الحكم فى أفريقيا نظرة منصفة لوجدوا أن هناك ـ بجانب الوحدة ـ شيئا آخر نسميه نحن « وحدة التنوع » أو « التنوع فى الوحدة » أو «الوحدة فى التنوع». وقد اكتشفت الشعوب التى تختلف عن الشعب المصرى طرقًا للحكم والإدارة نابعة من عبقريتها الثقافية والتاريخية . وقد كانت معادلة الحكم فى السودان هى معادلة الديمقراطية لامعادلة الفرعون الفرد) (٤٣).

صور عبد العظيم ، كما رأينا ، توسع محمد على فى السودان كفتح غير منتم إلى نوع الفتوحات الاستعمارية التى قامت بها البرجوازية الأوروبية فى القرن التاسع عشر ؛ لأنه لم يكن غير تمديد عضوى للدولة المصرية إلى حدودها الطبيعية . ولهذا أخذ محمد عبد الحى على التقدميين المصريين التعامل مع الحقائق السودانية بمعايير مخالفة لما يتعاملون به مع الحقائق المصرية أو العامة . ففى حين يحلل عبد العظيم الاستعمار الأوربى وفق معطيات طبقية يمتنع بالكلية عن إجراء مثل هذا التحليل لفهم علاقات القوة بين مصر والسودان . وقال محمد عبد الحى فى معرض تعليقه على المحتوى الاجتماعى الاقتصادى لشعار وحدة وادى النيل :

> « ثم لماذا ينسى التقدميون المصريون أن يفسروا هذا الشعار فى مصر فى ارتباطه بنمو البرجوازية الصناعية منذ عهد محمد على باشا وطلعت حرب وصناعات النسيج وطموح تلك الصناعة الوليدة للتوسع ورغبتها فى خلق أسواق للمصنوعات المصرية ـ والسودان فى ذلك كان « عمقا استراتيجيا اقتصاديا واضحا ».(٤٤)

فخلافا لقول عبد العظيم لم يكن توسع محمد على فى السودان حركة عسكرية محايدة إلى العمق السودانى ، أو مداً للحاف الدولة المصرية على قدر ساقيها . إن للفتح المصرى بواعث فى التركيبة الاقتصادية الاجتماعية فى مصر ، وهى بواعث تستحق الدرس مثل ما استحقت البواعث الطبقية للاستعمار الأوروبى درس التقدميين المصريين .

نظرة عامة

(دفع الافتراء) خطاب بائس نوعًا ما ؛ لأنه يعتقل نفسه فى اعتبارات الإنصاف والندية ولايتجاوزهما الى كبد الحقائق وجدلها . فحتى المصرى المتهم بالافتراء نجده يسأل المعاملة بالمثل من محاوريه السودانيين ، فقد أمّن عبد العظيم على حق المؤرخ فى نقد مثالب الحكم المصرى ولكنه اشترط عليه أن ينتقد بنفس المستوى الطبقة الحاكمة السودانية من السلاطين والتجار ، لأنها ظالمة مثل طبقة مصر الحاكمة وكانت ضالعة فى تجارة الرقيق حتى قبل مجيء محمد على [٤٥]. ففى خطاب (الافتراء) و (دفع الافتراء) يُخشى على الأطراف أن تغرق فى مقتضيات الإتكيت ، ويغيب عنها النقد التاريخى الذى ينبغى أن يبدأ عذريا وينتهى بأقل الخسائر .

عيب خطاب (الافتراء) و (دفع الافتراء) أنه مسكون بالماضى لا فكاك له منه . فكل واقعة جديدة فى هذا الخطاب هى إعادة تمثيل للواقعة الأولى . فقد انتهت هذه الواقعة التى نناقشها من خطاب (دفع الافتراء) الى إعادة إنتاج المسألة الأصل فى كتابة تاريخ السودان فى القرن التاسع عشر وهى كون ذلك التاريخ عظمة نزاع[٤٦] ، فى صراع الشرعية بين أطراف الحكم الثنائى ؛ وهما مصر وإنجلترا .

فلم يكد يعيب حسن أحمد إبراهيم على المؤرخين المصريين وصايتهم على تاريخ السودان حتى لمح عبد العظيم بغير صعوبة الى أن حسن ربما كان يتبنى ادعاءات المؤرخين والسياسيين الأجانب (تقرأ الإنجليز) عن العلاقة الاستعمارية بين الشعبين المصرى والسودانى . فهو يصف حسن فى كتابه المعنون محمد على فى السودان وكأنه فى (سباق مع المؤرخين الأجانب لإثبات العلاقة الاستعمارية والاستقلالية بين مصر والسودان). وقد تفوق عليهم بكفاءته العلمية ومهارته فى استخدام أدوات البحث العلمى التاريخى .[٤٧]

خصص عبد العظيم مقاله الثالث لدحض أكذوبة الاستعمار المصرى للسودان التى أطلقتها السياسة البريطانية طوال الاحتلال البريطانى لمصر والسودان ، واجتهدت لتدخلها فى روع السودانيين لتفصم الروابط القومية والوطنية بين الشعبين وتستأثر بالسودان . ولدحض هذه الأكذوبة لجأ عبد العظيم إلى إيراد ميزات للحكم المصرى لم تقع للحكم الإنجليزى حتى أنه (لو قورن العهد المصرى والعهد الإنجليزى لكانت النتيجة فى جانب مصر ، دون

انجلترا)[٤٨]. ولايخفى أن خطاب (الافتراء) و (دفع الافتراء) يرتد بنا هنا الى الأربعينيات وهى زمان حمى التوثيق والإعلام التى اعترت مصر وانجلترا حول من هو صاحب السيادة على السودان . فمثل هذه الردة فى الخطاب تكاد تنقطع بنا عن هموم ثلاثة عقود وأكثر من علاقات دقيقة لدولة السودان المستقلة مع مصر .

خاتمة

تشكل فترة الحكم المصرى أو التركى ـ المصرى غصة تاريخية فى حلق العلاقات السودانية المصرية . فأعداد متزايدة من السودانيين ترى فى تلك الفترة وثورة المهدى عليها منشأ مميزًا للفكرة الوطنية السودانية ، بل وللفكرة الثورية السودانية . ومن الجانب الآخر ،فالمصرى لايريد أن يرى تلك الفترة واقفة أمام النقد التاريخى بملكاتها وحدها من غير امتياز أو احتراسات أو تحفظات مضفاة عليها من الخارج بواسطة المؤرخ المصرى .

وهذه المواقف السودانية المصرية المتماسكة المتشددة هى التى ، توقعنا شئنا أو لم نشأ ،فى خطاب (الافتراء) و (دفع الافتراء) الذى هو حلقة مفرغة من طلب الإنصاف والمماثلة تضل بنا ، ولاتعبر بنا ، إلى ضفاف حسن الفهم أو حسن التفاهم .

لن ينتقص الوطنية السودانية اعترافها أن الفتح المصرى أو الفتح التركى ـ المصرى كان حقيقة مختلفة نوعا ما عن الاستعمار الغربى ، وأنه جرى ـ مهما كان الرأى فى دوافعه الأخرى ـ فى سياق الفكرة الإسلامية الجامعة . وأذكر أن الدكتور تاج السر حرّان قد دعا فى ندوة الذكرى المئوية للثورة المهدية (الخرطوم،١٩٨١) إلى أن نتلطف فى الكتابة عن حكم الترك للسودان حتى لانتوحش فى هامشية سودانية تنقطع بنا عن ديناميكيات المركز العربى الإسلامى .

وواضح من الجانب الآخر أن لاأحد فى تمام العقل فى السودان يحمّل مصر اليوم إثم فترة الفتح المصرى أو التركى ـ المصرى . وسيكون من الاشتطاط الفريد أن يكتفى المؤرخ المصرى ، كلما جاء ذكر تلك الفترة بالأماديح أو التبرير . وأول خطوة فى انعتاق المؤرخ المصرى من هذا الحب الجم لتلك الفترة أن يحسن معرفته بوقائع تلك الفترة الصعبة فى السودان من واقع نصوصها السودانية المكتوب منها والشفاهى . وهذه مبادىء أولية فى تحريرنا من خطاب (الافتراء) و (دفع الافتراء) وإخراجنا من أسر التاريخ وإدخالنا فى سياقه .

الهـوامش

* ملحوظة للمؤلف : قرأت صورة بـاكرة لهذا المقال فى (ندوة العلاقات المصريـة السودانية بين الماضى والحاضر والمستقبل) التى عقدت فى القاهرة فى الفترة من ١٣ الى ١٥ مايو ١٩٨٩.

(١) Michael Foucault, **The Archaeology of Knowlekge** (New York,1972), pp. 27,29,49

(٢) Edward Said, **Orientalism** (New York,1979), pp.95.
وإدوارد سعيد خلافـا لفوكو يعتقد أن للمـؤلف الفرد للإفادة أثـراً مقطوعًا به فى تكييـف الخطاب . انظر صفحة ٢٣ من كتابه الذى سبقت الإشارة إليه .

(٣) انظر مثلا V.Y.Mudimbe, **The Invention of Africa** (Bloomington, Ist.,1989).

(٤)صـدر الخطاب (Discourse) عن دار جـامعة انـديانـا للنشر فى ١٩٨٨ ويحررها روسـويزا مـولير وكاثلين ودورد كما تصدر مجلة « الخطاب والمجتمع » من منشورات سيج (Sage) ويحررها نوين فان ديجك .

(٥) زار الدكتور محمد حسين هيكل بـاشا السودان فى يناير ١٩٢٦ فى إطار الاحتفال بـافتتاح خزان سنار على النيل الأزرق . وكان لاسم الدكتور رنينه فى أسماع ناشـــئة الســودانيين آنذاك الذين أقبلوا على كتاباته فى (السياسـة) و (السياسـة الأسبوعيـة) المصرية اللتين كـان يتولى رئاسـة تحريرهما . وقال المرحـوم حسن نجيلة بـأسف : إن تلك الناشئـة لم تحظ بالاجتماع بهيكل للظـروف السياسيـة الضاغطة آنـذاك حيث إن ذيول ثورة ١٩٢٤ فى السودان ، التى اتهمت بريطانيا المصريين بإثـارتها ، كانت عالقة بالمناخ السياسى . وقد ترامت هذه الذيول فى كتاب هيكل باشا الـذى صدر فى القاهرة عقب زيارته للسودان مباشرة ، انظر حسن نجيلة ، ملامح من المجتمع السودانى(الخرطوم : بلا تاريخ) ، صفحة ١٧٣ .

(٦) نشر محمـد حسنين هيكل فى جـريـدة الأهـرام ، وقـد أعادت نشرهـا جـريـدة السـودان الجديـد بتـاريخ ٨/ ١١/ ١٩٦٤ كلمة بعنـوان « ثم مـاذا بعد فى السودان ؟ » تحدث فيهـا بمعادلات سيـاسية بـاردة عن انتصار ثورة السودان فى أكتوبر ١٩٦٤، إبان اشتعالها ضد نظام عبود العسكرى . قال هيكل : إن انتصار الثورة ليس بحـاسم بعد ؛ لأنـه مما لايستبعد أن ينقض عليهـا المجلس العسكرى الـذى تراجع ليحتفظ بقواه إلى فرصة مواتيـة . وربما أساء الى السودانيين برود الكلمة السياسية ومؤشراتها إلى خيبـة متوقعة . وقد كتب مـوسى صبرى فى جريـدة الأخبـار المصرية يفسر الثـورة النـاشبة وكأنها فـرع من الثـورة الناصريـة وريحانةمن مبـادئها فى القومية والـوحدة والاشتراكية . وقد تأذى النـاس من ذلك كثيرًا وسيّرت جماعة من السودانيين مظاهـرات إلى السفارة المصرية حرقت العلم المصرى . وقد تدارك قـادة السـودان ومصر ذيول الحادث بلباقة . وخفـايا هذه الأيام ممـا يرويه الصحفى السودانى المخضرم محمـد الحسن محمد سعيد فى كتاب يصدر قريبا . وأنا مدين له بهذا الهامش .

(٧) الكتاب تبرئة الـذمة فى نصح الأمـة . وقد رأى فيه من انتقـدوه عام ١٩٧٨ فى جريـدة الأهرام وغيرهـا أنه ضرب من الشعوذة والخروج من جادة الدين .
(٨) محمد عبد الرحيم ، النداء فى دفع الافتراء (القاهرة ١٩٥٣) ، ص ٣٠و٤٠ .
(٩) نفسه ، صفحات ٣٨ و ٤٤ .
(١٠) نفسه ، صفحات ٣٢ و ٣٩ .
(١١) نفسه ، صفحات ٣٧ و ٤١ .
(١٢) نفسه ، صفحة ٤٠ .
(١٣) نفسه ، صفحة ٦٠ .
(١٤) نفسه ، صفحات ٤١ و ٤٣ و ٤٤ .
(١٥) نفسه ، صفحة ٤٥ .
(١٦) نفسه ، صفحات ٣٣ و ٣٤ و ٤٥ .
(١٧) نفسه ، صفحات ٣٠ و ٣٧ و ٤٤ .
(١٨) الوادى ، يونيو ١٩٧٩ .
(١٩) الصحافة ١٤/ ٤/ ١٩٧٧ .
(٢٠) سوداناو ، أغسطس ١٩٨١ .
(٢١) سوداناو ، مارس ١٩٨٣ .
(٢٢) الصحافة ٥ يناير ١٩٨٤ .
(٢٣) الوادى ، يونيو ١٩٧٩ .
(٢٤) نفسه ، سبتمبر ١٩٧٩ .
(٢٥) نفسه .
(٢٦) نفسه ، نوفمبر ١٩٧٩ .
(٢٧) نفسه ، يوليو ١٩٨٠ .
(٢٨) الموقف العربى ، مايو ١٩٨٠ .
(٢٩) الصحافة ، ٤/ ١٠/ ١٩٧٩ .
(٣٠) الوادى ، يوليو ١٩٧٩ .
(٣١) انظر العدد الأسبوعى لجريدة الصحافة خلال شهرى مارس وأبريل ١٩٧٩ ، وانظر كذلك عبد الله على إبراهيم « تـاريخ السودان : عبر أى مـرآة » سوداناو (أغسطس ١٩٨١) . ويحسن الـرجوع الى جـريدة الصحافة ٥/ ١/ ١٩٨٤ ومجلة سوداناو (مارس ١٩٨٣) .
(٣٢) الوادى ، يوليو ١٩٧٩
(٣٣) نفسه .

(٣٤) الصحافة ، ٤/ ١٠/ ١٩٧٩

(٣٥) الوادى ، يوليو ١٩٧٩

(٣٦) نفسه ، نوفمبر ١٩٧٩ .

(٣٧) نفسه ، سبتمبر ١٩٧٩ ونوفمبر ١٩٧٩ .

(٣٨) نفسه ، يوليو ١٩٧٩ .

(٣٩) نفسه ، يوليو ١٩٧٩ .

(٤٠) نفسه ، نوفمبر ١٩٧٩ . انتقد الدكتور يوسف حسن مدنى ، المتخصص فى الثقافة المادية من علم الفولكلور ، فى كلمة له بندوة عن التاريخ والروايات الشفاهية (جامعة الخرطوم ، ١٩٨٩) أولئك الذين ينسبون الى الحكم التركى المصرى الفضل فى تطوير المواصلات النهرية بالسودان . فالأتراك المصريون ، فى قول يوسف ، لم يحدثوا تطويرًا فى النقل النهرى إلا بمقدار ما كان ذلك التطور خادمًا لأغراضهم المخصوصة . فقد تلاشت أنواع المراكب التى استحدثها النظام التركى المصرى بزوال دولة ذلك النظام وعاد السودانيون أدراجهم الى أنماطهم التقليدية فى المراكب التى تتسق فيها الصناعة مع حاجيات المجتمع . فالمؤرخ المشغول بالتاريخ الإدارى يجد نفسه بإزاء كشف حساب معروف عن كيف تطورت أو تدهورت الأشياء فى ظل إدارة بعينها . ولكنه إذا استعان بالتاريخ الثقافى تأتى له أن ينظر إلى موضوعية التطوير بشكل أكثر تعقيدا ، أى ليست كحركة رقى محايدة بل كحركة رقى بالنظر إلى حاجيات مجتمع بعينه .

(٤١) الوادى ، يوليو ١٩٧٩ .

(٤٢) الوادى ، يوليو ١٩٨٠ .

(٤٣) نفسه .

(٤٤) نفسه . .

(٤٥) نفسه ، سبتمبر ١٩٧٩

(٤٦) تجد تفصيلا مناسبا لفكرة تاريخ السودان كعظمة نزاع بين انجلترا ومصر ومطالبها فى السودان فى كلمة لى بكتابى أنس الكتب (الخرطوم ١٩٨٥) وهى الكلمة التى قومت فيها مساهمة المرحوم البروفسير مكى شبيكة فى كتابة تاريخ السودان . فقد كتب شبيكة كتابه العمدة المعنون السودان فى قرن (القاهرة ١٩٤٧) فى وقت اشتداد تلك المطالب فى الأربعينات ولذا اختط طريقة وسطى ذات كيمياء سحرية جعلت كتابه مقبولا لأطراف الخصومة حول تاريخ السودان .

(٤٧) الوادى ، سبتمبر ١٩٧٩ .

(٤٨) نفسه .



أخرجت البادية السودانية أثقالها وقالت الصفوة: « ما لها »

هذا القسم من الكتاب مسودة لبحث أطول عنوانه « الرق في السودان : نحو أنثربولوجيا الخبر » أتناول فيه مفهوم الرق في السودان الذي أذاعه الدكتوران سليمان بلدو وعشاري أحمد محمود في كتابيهما **مذبحة الضعين الرق في السودان** الصادر في ١٩٨٧ . وهي معالجة نظرت فيها إلى الجدل الذي استثاره الكتاب محليًا وعالميًا في ملابسات الحرب الأهلية الممدودة الناشبة في جنوب السودان . فقد حقق الكتاب في حادثة صدام مؤسفة بين جماعات الرزيقات والدينكا في مدينة الضعين بغرب السودان راح ضحيتها عدد كبير من الدينكا ، وانتهى نفر منهم إلى أشكال من « الاحتجاز » سماها الكتاب « رقًا » وسماها الآخرون « أسرًا » .

في الشق الأول من هذا القسم ، تجد عرضًا للكتاب نشرته في جريدة الأيام السودانية في خريف ١٩٨٧ . ثم تجد في الشق الثاني عناية وتدقيقًا بصحة إطلاق مصطلح « الرق » على النحو الذي جرى في البادية السودانية بين شعبي الرزيقات والدينكا . وتجد في الشق الثالث للمبحث نظرًا في مفهوم سميته «تخليب الرزيقات » كان أذاعه في عمومه بلدو وعشاري ، وهو المفهوم الذي ينظر إلى النشاط السياسي لجماعة الرزيقات كمجرد مخلب في سياسة الحكومة السودانية المركزية ضد الحركة الشعبية لتحرير السودان التي يقودها العقيد جون قرنق منذ ١٩٨٣ . وفي هذا الشق نرد الاعتبار إثنوغرافيًا لأداء الرزيقات السياسي كنشاط قائم في ذاته ، ومبرر بقناعاته ، ومتجه لأغراضه الباطنية ، ومتحالف - لا خاضع لها - مع الحكومة .

ويبقى شق رابع كنت قدمته في مؤتمر للسياسة الخارجية السودانية بمعهد الدراسات الأفريقية في عام ١٩٩٠ عالجت فيه دلالات استقبال العام العالمي الغربي وجماعات حقوق الإنسان

الضاغطة لكتاب بلدو عشارى ولصورة جماعة الرزيقات ، كقناص رقيق فى إطار ما استقر عند ذلك الرأى والجماعات من صورة بائسة للعرب هى من صنع ذلك الرأى والجماعات ومن جنايتهما على نفسيهما . وهى كلمة مازلت أنقحها وآمل فى نشرها لاحقًا .



سيضيق نفر كثير بكتاب **مذبحة الضعين والرق فى السودان ١٩٨٧** لسليمان بلدو وعشارى أحمد محمود ، المحاضرات بجامعة الخرطوم الذى تحريا فيه الأحداث المؤسفة التى وقعت وتقع فى بلدة الضعين ، بغرب السودان ، منذ نهاية مارس ١٩٨٧ والتى راح ضحيتها عدد لم يُحصر بعد من أبناء الدينكا ، الجماعة السودانية الجنوبية ، قتلاً واسترقاقًا بواسطة شعب الرزيقات من عرب البقارة المسلمين . فكشف المستور فى قماشة علائقنا الإثنية (العرقية) والاجتماعية ليس تقليداً فكريًا ووطنيًا معلومًا .

ولذا كانت أحداث مثل أحداث الضعين (التى ليست هى الأولى فى هذ الباب بالطبع) إما غابت تدريجيًا فى غياهب النسيان فى الشمال أو روج لها أهل جنوب السودان تظاهرهم ؛ فى ذلك وسائل إعلام ودوائر سياسية يشتبه أهل الشمال فى نواياها . وبين الصمت من جهة واقتصار كشف ديناميكيات مثل هذه الحوادث على المجنى عليهم ضاع من بين أيدينا جنس مهم من الكتابة السياسية هو التحقيق الشامل الذي يتحرى فيه الكاتب مظلمة ما من كل وجوهها ليبصر الناس بمداها ، وقواها ، ومغزاها ، وخلفياتها ، وما يترتب عليها ، وما ينبغى عمله بشأنها . وهذا الضرب من الكتابة السياسية هو غير « تقرير لجنة التحقيق » الذى يصدر عن لجنة مكونة من قبل الحكومة . ولدينا عينة ناضجة من الضرب الأخير فى التقرير المحكم الذى تحرى أحداث عام ١٩٥٥ فى الجنوب .

ونقول عرضًا هنا إنه لمن المخجل أن يسقط فى الجمعية التأسيسية (١٩٨٦ - ١٩٨٩) الاقتراح الداعى لتكوين لجنة للتحقيق فى أحداث الضعين ، موضوع كتاب السيدين بلدو وعشارى . إن حاجتنا إلى التحرى المستقل فى مثل ما قام به السيدان بلدو وعشارى حاجة

ماسة . فلا مستقبل للنظام الديمقراطى عندنا ، إذا انفردت الحكومة أو الجهة المتضررة ، سواء من الحكومة أو غيرها بإذاعة وجهة نظرها فى الأحداث المعينة ، بوصفه الحقيقة التى لا معقب عليه . وسيحتاج كل مواطن لا يعتز برأيه فحسب ، بل بالطريقة التى يكوّن بها ذلك الرأى ، إلى أن يستمع إلى حل إن لم يكن كل وجهات النظر المعنية . إن ذلك من حق عقلنا وفؤادنا علينا كما هو أصل فى المواطنة المدعوة إلى الانشغال الحق بأمر الوطن ، لا إلى مجرد التصفيق أو اللعن . ولهذا نحمد لبلدو وعشارى خروجهما بهذا التحقيق مفتتحين جنسًا فى الكتابة السياسية لا يقوم النظام الديمقراطى إلا به .

يعيب كتاب بلدو وعشارى مع ذلك ميله القوى إلى الفضح والتأجيج ، مما أبعده إلى حد كبير عن جنس التحقيق السياسى وقربه كثيراً إلى عرض حال المظلوم . وقد يعزى ضيق من ذكرنا من الكتاب إلى سيادة هذا الميل الفضحى . وربما زكى هذا الميل الكتاب لدوائر مختلفة رأت فيه أنْ شهد شاهد من أهله (أى أنه صارت تصدر عن بعض أهل الشمال مثل بلدو وعشارى اتهامات لأهليهم الشماليين بشأن سوء معاملة أهل الجنوب) . وقد انتهى هذا الميل بالكاتبين إلى هدم عناصر التماسك ، واستقلال الاستقصاء فى تحريهما هدمًا كبيراً .

فما يعيب كتاب خرج مؤلفاه للتحقيق فى أحداث الضعين ، متطوعين مستقلين ، أن يمتنعا فى الوقت ذاته عن التماس رأى الرزيقات المعتدين ، أو ممثلى الحكومة فى الضعين وهم الممثلون الذين شهّر المؤلفان بدور الفراجة الذى اتخذوه حيال توالى الأحداث للجدل الذى نشرا قائمة بأسمائهم على صفحتى ٤٤ و ٤٥ . ولم يتصل المؤلفان بأى من جماعة الرزيقات على معرفتهما بالمحركين والمنفذين منهم للمذبحة فى الضعين وعمليات الاسترقاق . فقد اتصل المؤلفان فقط بتلميذ عمره ١٢ عامًا تصادف أن تطابقت روايته مع الرواية العامة للشهود من الدينكا الذين اعتنى المؤلفان بإفاداتهم . ولا أدرى وهذه خطة فى التحقيق مخلة ، ولا أدرى كيف ساغت للكاتبين أصلاً وهمَا على ما نعرفه من تمام التأهيل الأكاديمى .

ولعل أبلغ دلائل هدم المؤلفين لمنهج التحقيق هو تأخيرهما تحليل جذور المذبحة ليأتى ، كالفصل الرابع من الكتاب ، بعد أن انشغلا فى الفصول الثلاث السابقة بملاحقة بوليسية دارجة للقتلة من الرزيقات ، بوصفهم قتلة عاديين لا طاقم ممثلين فى دراما سياسية ، اقتصادية ، اجتماعية . وهى الدراما التى فَصَّل الكاتبان عناصرها الطبقية الاجتماعية بسداد كبير فى فصلهما الرابع . ومن أسخف أدوار هذه الملاحقة الكيدية إشارتهما المتكررة لرجل من الرزيقات متهم عندهما بالهمة فى تعقب وقتل الدينكا .

أشار الكاتبان له مرة بـ « أحدهم معروف اسمه ص ٢٣ » ومرة أخرى كـ « أحد عرب الرزيقات معروف باسمه ووظيفته ص ٢٨ » ، ومرة ثالثة بـ « الشخص المعروف باسمه ص ٢٨ » . ولم يزح الكاتبان الستار عن هذا الشخص إلا على صفحة ٤٣ لنعرف أن أول حروف اسمه هما (أ ، ن) وأنه رزيقي وكمسونجي بسوق مدينة الضعين ، وقد امتلك عربة منذ وقت غير بعيد . فلماذا هذا الطريق الطويل إلى الآن ؟ ولماذا هذه المرمطة لإنسان من حقه أيضًا أن تعرض بينات اتهامه بشكل موجز ودقيق ؟ وهذا التطويل مما يذكر بمكايدات الأطفال وغير الأطفال مما لا يصح فى مجال الاتهام بالذبح .

لقد أدى تأخير الفصل الرابع المتعلق بجذور المذبحة فى بنية المجتمع الرزيقى المتغير من جراء السياسات القومية والجنوبية إلى نتيجة أخرى مؤسفة . فقد جاءت صور التضامن الرزيقى والحكومى مع الدينكا إبان المحنة (انظر صفحات ٣٥ ، ٤٧ ، ٤٩ ، ٥٠ ، ٥١ ، ٥٢ ، ٥٤ ، ٧٥) ، من مثل تبليغهم بقرب وقوع المذبحة ومساعدتهم على الهرب وإيواء الناجين منهم ، بلا إطار مرصود فى صلب التحقيق . فقد وردت هذه الرموز الحيّة من التضامن كوقائع متناثرة عشوائية فى سياق المذبحة . وكان خليقًا بالكاتبين ، اللذين قصدا بكتابهما حماية الكيان السودانى على مبادئ حقوق الإنسان ، أن يحتفلا بهذه الرموز احتفالاً كبيراً ، ويشددا عليه منهجيًا . فهذه الرموز ، مهما يكن من أمر ، أبقى من الضحايا والقتلة والثارات . فقد حفظت مثل هذه الرموز السودان دائمًا واحداً بعد كل كارثة أو مذبحة . ولا ينبغى لكاتب يؤرقه مستقبل السودان الواحد أن يخطئ التقاط هذه الرموز وإبرازها فى صميم منهجه . فالبكاء وأمر البكاء ما كان فى آخر الأمر على الحى ، لا على الميت ، هو البكاء الذى يضمد الجراح حقًا حين يستأنف الوطن مسيرته الجريحة الطويلة . فمما يشفى القارئ ، وهو يتابع مسلسل الأحداث الحزين ، أن يقف على شهامة عمدة منطقة « أبى مطارق » الرزيقى الذي جاءإلى نجدة نسابته من الدينكا ، وحملهم على اللوارى إلى بر الأمان . إن إيراد الكاتبين لهذا الموقف ، كواقعة عادية ، يخفى النسيج الأقاربى المعقد الذى جرت فيه أحداث الضعين ، وهو النسيج الذى أملى على الدكتور فرانسيس دينق بعض كتبه عن حزام العلاقات العربية والأفريقية فى مناطق تداخل البقارة والدينكا .

يقصد احتفال الكاتبين بملاحقة الرزيقات كقتلة عاديين حتى عن وجهات نظر بعض شهودهم من الدينكا . فقد أظهر بعض هؤلاء الشهود سعة فى النظر السياسى لم تقع حتى للكاتبين نفسيهما . فقد قال إيرياك بيول ، من الدينكا ، على صفحة ٥٥ من الكتاب :

إن « الكتلونا إلا هم المسئولين . . . كتلانا حكومة . . . ما كتلانا مواطنين . . (لم يقتلنا أحد سوى المسئولين ، قتلتنا الحكومة ، لم يقتلنا المواطنون) » . وهذه النظرية عينة ممتازة فيما نسميه (فى التحليل الأخير) . وهو عندى أصوب من نظرة الكاتبين اللذين انشغلا عن هذا التحليل الدامغ الخطر بغمز ولمز الرزيقات كقتلة عاديين . ومن نماذج هذا التقدير السليم لبعض شهود الدينكا ما جاء على صفحة ٤٧ من الكتاب على لسان أحدهم يرد تقاعس ضابط بوليس الضعين إلى غريزة الخوف البشرى . قال الشاهد :

- هو (ضابط البوليس)ذاتو انخلع ، ذاتو خاف عديل كدى . قاعد يخاف عديل . جسمو ذاتو انقلب ، انقلب عديل . راسو اتقطع ، تعليمات اليقولو ذاتو (لم يعرفها) . لانو بقى خايف . خاف عديل . أى قعد مرة واحدة وخلى العساكر .

وبالمقارنة مع هذه الشهادة ليس فى تحليل الكاتبين مجالاً لخائف خانه فؤاده أو خذلته ركبته . فالتقاعس عندهما مردود إلى جذر بسيط هو التآمر . وفى الحالين ، حال نظرة أرياك بول وحال تفسير تقاعس ضابط بوليس الضعين ، يود القارئ لو اعتبر الكاتبان حكمة شهودهما فى بعض وجهات تحريهما . وعندى أن مصدر حكمة الشهود قائم فى اعتبار المذبحة استثناءً قبيحًا فى علائق العيش القديم بينهما والرزيقات ، وهى العلائق التى لا فكاك لهم أو للرزيقات منها ، فى حين يعد الكاتبان المذبحة خاتمة المطاف وسببًا لشق الجيوب .

ويعيب الكتاب أيضاً أنه مكتوب بعجل . وسنضرب صفحًا عن إيراد الكاتبين لخاتمة الكتاب التى تحدد اتجاهات العمل حيال المذبحة ونواتجها (صفحة ٦٩) قبل الفصل السادس الذى تناول عودة الرق إلى السودان . والرق ناتج من نواتج المذبحة فيما ذهب إليه الكاتبان . وهذا تهويش لا أحب أن يقبله الدكتوران من طالب مبتدئ حيث يدرسان بالجامعة . وقد تركت هذه العجلة بعض الخيوط معلقة ؛ من ذلك عدد وموقف بعض جنود القوات المسلحة الذين تصادف وجودهم أثناء تعاقب أحداث الضعين . فقد جاء أنهم ثلاثة (صفحة ٢٤ و ٢٥) بينما هم أربعة (صفحة ٣٤ وصفحة ٥٣) . وجاء على لسا ن الشهود أن هؤلاء الجنود دافعوا باستقامة عن الدينكا الذين ركبوا القطار ليسوقهم إلى مدينة نيالا ، بعيدًا عن المذبحة (صفحات ٢٤ و ٢٥) ، غير أن الكاتبين عادا ليقررا أن أقوال الشهود تضاربت حول دور أولئك الجنود أثناء المذبحة (صفحة ٥٣) . وهذا مما يفاجئ القارئ الذى لم ير ، لا الكاتبين ولا الشهود ، يطعنان فى مسلك هؤلاء الجنود .

إننى أقدر وأتعاطف مع الروح الليبرالية (أو الثورية إن شئت) التى أملت على الكاتبين كتابهما . ولا يخفى أنهما تخطيا موانع إثنية صعبة ليقدما هذه الشهادة لصالح الدينكا . وهى شهادة ربما دسّها الكثيرون ، أو تملصوا منها بتبرير أو آخر . لقد لقى هذا الموقف تقريظ السيد بونا ملوال فى « سودان تايمز » (٣١/ ٨/ ١٩٨٧) من قبلى . ولكنى أختلف معهما فيما قد يترتب على هذه الروح الليبرالية ، إن لم تحصن نفسها بموقف دقيق بإزاء النقطة المركزية فى السياسة السودانية ، ألا وهى الحفاظ على الديمقراطية والسهر على غرسها عميقًا فى الوطن لأنها خيار الشعب فى ثورتين ، وحيال مسألة الجنوب بشكل خاص . قد يكون للجماعات الجنوبية أسبابها الوجيهة أو غير الوجيهة للابتعاد عن العملية الديمقراطية التى جرت فى بلادنا منذ انتفاضة أبريل ١٩٨٥ ، ضد حكم النميرى (٦٩ - ١٩٨٥) . لربما صدتهم مخاوفهم التاريخية أو الحاضرة عن المؤسسة البرلمانية الديمقراطية أو ربما أغرتهم قوتهم - كجيش شعبى للتحرير - بها . وهذا كله مفهوم . وسيرتكب مع ذلك الليبراليون أو الثوريون فى شمال السودان خطأً فادحًا غير مغتفر ، إن لجوا عن مركزية الخيار الديمقراطى ليعقدا صفقات تفهم أو تفاهم مع الجماعات الجنوبية بمعزل عن ذلك الخيار وتبعاته . أخاف أن يتحول الليبرالى الشمالى إلى « ديمقراطى » بلا مؤسسة ديمقراطية ، وأن يتحول « الثورى » إلى فوضوى قلبه على كل الحرائق الكبرى . ومخاوفى نابعة من قبول بلدو وعشارى للمنطق الذى يحيط بجيش (شعبى / إثنى - هو الجيش الشعبى لتحرير السودان) مهمة نشر الأمان لطائفة خاصة من السودانيين دون غيرها . ويقول الكاتبان فى معرض قبولهما لهذا المنطق ما يلى :

> « وقد تكررت هذه الهجمات الكثيرة (من جانب الرزيقات) بحدة فى فبراير من ذات العام ، واستمرت إلى أن كثف جيش التحرير وجوده فى المنطقة فى مايو - يونيو ١٩٨٦ ، وتمكن المواطنون الدينكا من الزراعة تحت حمايته . ص ٦٠ ».

ويسود هذا المنطق أيضًا فى عبارة الكاتبين التالية :

> « فكانت الأبقار المنهوبة أيضًا السبب الرئيسى لهجوم قوات الجيش الشعبى على منطقة سفاهة » .

إننا لا نستبعد إخفاق الجيش القومى السودانى أو حتى تخاذله المبيّت عن حماية جماعة أو رقعة ما . وليس هذا ببدعة فى إدارة الدولـة وسياسـاتها . وإذا وقع مثل هـذا الإخفاق أو التخاذل وجب شجبه وكسب الجيش والشعب معًا ليأتمر الجيش بدوره الدستورى . أما أن يذيع كاتب - ومن مواقع الليبرالية ومنابرها - كفاءة جيش منشق أوخارج أو حتى ثورى فى الدفاع عن جماعة معينة ، فهذه دعوة سافرة للفوضى . إن ذلك من باب صب الحرائق على الجراح ، وهذا مما لن يذر قوامًا أو مقامًا للوطن ذاته .

قدّم بلدو وعشارى بصدد كشف أحداث الضعين عرضحالاً ، لا تحقيقًا ، كما زعما . وهو عرضحال يتطلب منا جميعًا مواجهة وقائعه الصعبة ، و نتائجه المترتبة وخيط دمائه الذى لم يجف ، بأرق شديد ، وحزن كثير ، ودبارة حازمة . وابتداء ذلك أن تراجع الجمعية التأسيسية نفسها ، وتجيز بنقد ذاتى معلن الاقتراح الذى أسقطته ، والرامى إلى تكوين لجنة تحقيق فى أحداث الضعين وذيولهـا . لتخـاف الجمعية الله فى هـذا الشـعب والوطـن ، وإلا فكيف تسقط اقتراحًا يدعو إلى التحقيق والتحرى .

وترافق مع تحول كتاب بلدو وعشارى إلى عرضحال هدم متصل لاعتبارات مرعية فى كتابه التحقيق السياسى . وأهم هذه الاعتبارات أن ينفتح المحقق على كل وجهات النظر ، وأن يتمتع بحساسية عالية للتضاريس السياسية المحلية والعالمية مما ينأى به عن الكيد . وأن يحتضن فى عرضه عناصر المستقبل والخير فى العلاقات التى يتحراها حتى يقدم صورة للمستقبل الرازح فى عنت الماضى والحاضر . وهذه الخصال فى الحقيقة خليقة أن تجعل كتابه مقروءًا للجمهور الأوسع . لقد انتهى الكاتبان إلى عرضحال قوى مؤثر عن شقاء الدينكا ، واكتفيا من الجمهور الأوسع لكتاب فى بابه بالجمهور الضيق . وقد يفسر هذا الإقبال أحادى الجانب الذى يلقاه الكتاب حاليًا .



جاء كتاب (مذبحة الضعين والرق فى السودان ، الخرطوم ١٩٨٧) لسليمان بلدو وعشارى أحمد محمود بمفهوم طارئ للرق فى اتصاله بمسألة جنوب السودان . كان أمر الرق يرد فى السابق ، كذكرى تاريخية من القرن التاسع عشر ، يقدر أنها تشكل حاجزاً ثقافياً نفسياً بين تآخى الجماعة العربية والأفريقية فى السودان . وجاء كتاب بلدو وعشارى ليقول إن ممارسة الرق قد تجددت بين عرب السودان وزنجه فى ذيول صدام حكومة السودان والقوميين الجنوبيين فى الجيش الشعبى لتحرير السودان منذ ١٩٨٥ عند بحر العرب - كبير الذى يتداخل عنده عرب البقارة ودينكا الجنوب . قد ساغ للكاتبين وصف تجدد هذه الممارسة بـ (عودة الرق) ، كمؤسسة اجتماعية بين عرب البقارة وضحاياهم بين الدينكا[١] .

يردّ بلدو وعشارى ظاهرة الرق هذه إلى سياسة حكومة الصادق المهدى (١٩٨٦ - ١٩٨٩) فى إدخال مليشيات عرب الرزيقات فى دورة حرب[٢] ضد الجيش الشعبى لتحرير السودان . وقد ترتب على إدخال الرزيقات هذا تشويهات اجتماعية وسياسية مثل بروز النهب المسلح لماشية الدينكا ، كوسيلة للإثراء الطفيلى وتدبير الغزوات لاسترقاق الدينكا[٣] .

ونورد أدناه قسمات ظاهرة الرق التى وردت عند بلدو وعشارى فى التقارير التى أوردتها جريدة (سودان تايمز) عن هاربين أو آبقين من ذل الرق :

١ - تقوم بالاسترقاق غزوات رزيقية مدججة بسلاح أوتوماتيكى[٤] زودت به الحكومة مليشيا الرزيقات . وتتجه هذه الغزوات بعد نهب البقر وحرق البيوت وقتل الرجال إلى استرقاق النساء والأطفال والفتيات بشكل رئيسى[٥] .

٢ - يتعرض المسترقون إلى أنواع من العنت حتى بلوغهم ديار أسيادهم . فهم مضطرون إلى السير على الأرجل . وإذا أبدى نفر منهم ميلاً إلى الهرب جرى ربط رقابهم إلى حبل معقود إلى طرف حصان بينما ارتدف الخاطفون الأطفال[٦] ، وقالت هارية إنها

وصاحباتها قد تعرضن للاغتصاب البشع أدى إلى وفاة بعضهن[٧] ، بينما نفت أخرى تعرضها للاغتصاب[٨] .

٣ - والغالب أن الخاطفين يتوزعون الأرقاء فيما بينهم على آخرين[٩] ، ولا تخلو التقارير من إشارات إلى بيع المخطوفين بواسطة خاطفيهم[١٠] .

٤ - وفي باب المعاملة بعد بلوغ الدار جاء أن إحدى العائلات قد ذبحت خروفًا إكرامًا للأرقاء[١١] ، إلا أن الشكوى من سوء الأكل مقارنة بأكل أسيادهم طاغية[١٢] . ويتسرى السادة النساءمن رقيقهم اللاتى يدفع بهن للعمل فى استخراج حب البطيخ أو دق وطحن عيش الدخن - والويكة والسمسم وتعبئة هذه المستخلصات فى جوالات[١٤] . وتعمل النساء كذلك فى غسل الصحون وحلب اللبن وغيرها من أشغال البيت لتستريح سيدات النساء[١٥] واشتكى صبيان مسترقون من الدينكا أنهم كانوا يعزقون الأرض وأرجلهم مقيدة خوف الهرب[١٦] وأنهم ما نالوا أجرًا لقاء عملهم وقد عاشوا على الذرة المسلوقة[١٧] . وقالت هاربة إنها كانت تُضرب بالعصى على بطنها إذا ما اشتكت سيدة الدار من بطئها[١٨] .

٥ - ويتخلص المسترقون من ربقة الرق إما بالهرب أو بدفع فدية أو بوساطة مساعى الخيرين من الدينكا والرزيقات . فقد هرب صبى من الرق بركوب جمل حتى أسلم نفسه إلى بوليس الفاشر الذى أودعه أهل الدينكا فى القوات المسلحة[١٩] ، كما مكنت زوجة رزيقية غيورة (وصفتها خادمتها بطيبة القلب) خادمتها من الهرب ليخلِّى لها زوجها[٢٠] . ومن الجانب الآخر دفع عم أحد البنات المسترقات مبلغ ٦ آلاف جنيه لتحريرها هى ورفاقها الاثنى عشرمن الجنسين . فالخاطفون من المسيرية على حد قولهم يمولون مليشياتهم بما يقع فى أيديهم من البشر والماشية . وقد تضامن (نفر من الرزيقات بما فيهم عمدة رزيقى) مع مانجوك جيينق مانجوك الوسيط لتحرير أهله من الدينكا ، وبعض هؤلاء الرزيقات كانوا ضمن أولئك الذين عقد معهم مانجوك عهداً على الأخوة يوم استضافهم فى قريته عام ١٩٨٥[٢٢] . ويسود جهة التحرير شك كبير فى جدوى البوليس ، إما لأنه غالبًا ما كان من عرب البقارة[٢٣] ، أو لاعتقاد البوليس بغياب الحكومة ذاتها مما يحبط عمله[٢٤] .

وفق بلدو وعشارى إلى تسمية الظاهرة الموصوفة أعلاه رقًا ، لأنها بالفعل كذلك فيما نخوض فيه فيما بعد . غير أن ما يعيب مؤلفهما أنهما قد عالجا هذا المفهوم بغير تحوط كثير مطلوب فى استخدام هذا المفهوم المستهجن . وقد وصف عشارى نفسه هذ المفهوم بأنه هو

أقسى انتهاكات حقوق الإنسان وأشدها فظاع[٢٥] ؛ ولذا أبدى عشارى فى البداية ضيقًا ملحوظًا بمن لم يروا صواب اصطلاحه « الرق » لوصف الظاهرة موضوع نظرنا . قال عشارى :

« إن الرق حقيقة واقعة فى السودان . . وفى هذا السياق لا تجدى السفسطة الأكاديمية البائرة حول (نمط الإنتاج) و (الإطار القانونى) للرق والظروف التاريخية . . إلخ ، من حذلقات وبهلوانيات لغوية مما يردده بعض المثقفين . فكل الخصائص الجوهرية لهذه الظاهرة موجودة فى مؤسسة الرق الراهنة : الغزوة ، الهجوم الخاطف ، القتل والخطف ، الرحلة على الأرجل ، الحبال الملتفة حول الأعناق ، استباحة الشرف ، الاستغلال الاقتصادى والتداول السلعى ، وإن لم يكن له غطاء قانونى قومى فإن الإيديولوجية السائدة فى الإقليم توفر له الشرعية اللازمة . لن يجدى الزوغان من هذه الحقائق »[٢٦] .

إن ضيق عشارى بضبط مصطلحه مؤسف جداً . فضمن أكثر مسائل الرق فى أفريقيا ، استثارة سياسيًا وأكاديميًا هى مسألة تعريف هذه الممارسة فى ملابساتها الأفريقية الخاصة . وأهمية مثل هذا التعريف المخصص مما سنعرض له ، حين نعالج كتاب بلدو وعشارى كخطاب قصد به بشكل رئيسى أيضًا ، تأليب الرأى العام ضد ممارسة الرق فى السودان كوجه من وجوه انتهاكات حقوق الإنسان .

وضيق عشارى كأكاديمى (وقد جرى ترويج كتابه وزميله بلدو دائمًا ككتاب صادر عن أستاذين بجامعة الخرطوم) بما أسماه (السفسطة الأكاديمية) بصدد تعريف مفهومه للرق ، مما سوف يؤسف له كثيراً أيضًا . وقد أدار عشارى ظهره لهذه السفسطة حين سمى كتابه (عمل سياسى قاصد للتدخل فى المعركة المحتدمة حول انتهاكات حقوق الإنسان) وليس بحثًا أكاديميًا جامداً[٢٧] . وهو يوحى هنا بأن السياسة مما يصلح بغير تقيد بالتعريفات وأن الأكاديمية (التى لا أدرى كيف ساغ لعشارى وصفها بالجمود بإطلاق) خبرة لا تنتفع السياسة بها .

وقد رأيت أكثر من ظاهروا عشارى قد قبلوا هذا التبخيس لخبرته الوحيدة المؤكدة ، وهى الخبرة الأكاديمية ، وسوغوا له التحلل منها بفقه مختلف فيه عن الموضوعية والحياد

الطبقى والاجتماعى[٢٨] . لقد شدد عشارى على ضرورة أن يتصدى المثقفون للانتهاكات على حقوق الإنسان (كنشاط فكرى وكعمل سياسى واجتماعى)[٢٩] . وفى إناطة المثقفين بهذه المهمة وتقديم مكونها الفكرى على غيره من المكونات ، لا يملك المرء إلا أن يعجب لاستهانة عشارى بالخبرة الأكاديمية .

أهم من ذلك كله أن النقاش الجيد الذى جرى لمفهوم الرق عند بلدو وعشارى مما يقوى اليقين بحاجة الكاتبين الابتدائية إلى العناية الأكاديمية بمفهومهما ، قبل إذاعته على نطاق واسع . فقد ساهم هذا النقاش فى تعريفنا بممارسات وأشكال للتنظيم الاجتماعى فى القطاع الذى عرف بالقطاع التقليدى لم يكن المركز السياسى يوليها كبير اعتبار ، من حيث الدرس والتحرى والإدغام فى الصورة السياسية العامة للوطن . وهذا الإهمال هو وجه من وجوه غربة السياسة المركزية عن الأهالى من سواد الناس الذين تنتظمهم مؤسسات اجتماعية وأعراف استغلق فهمها على الساسة المركزيين . وقد استخدمها أولئك الساسة ، كأجهزة للتعبئة والتصويت ، حين لم يقع لهم فهم ديناميكيتها وبواعثها فى الوقائع القرابيبة والبين جماعية . وأدى هذا إلى تخفيض السياسة عندنا إلى مجرد إدارة لم ترث الصفوة فيها غربة الاستعمار الأجنبى ووحشته فحسب ، بل مازالت تلك الصفوة تتباكى فى أثره لكفاءته فى إدارة « الأهالى » .

دار الحوار حول الظاهرة موضوع النظر بين من يسميها رقًا من جانب ، ومن يسميها أسراً من الجانب الآخر . فقد تمسك عشارى فى نقاشه بما جاء فى كتابه مع زميله بلدو من أن الظاهرة التى نحن بصددها رق ما فى ذلك شك ، وأن أصل المسألة فى (وجود أطفال وفتيات ونساء من قبيلة الدينكا محتجزين قسراً لدى بعض أسر قبيلة الرزيقات فى جنوب دارفور ، وهؤلاء الأفراد يتم استغلالهم وانتهاك حقوقهم بطريقة غير مقبولة فى هذا الزمان)[٣٠] .

وفى الجانب الآخر نجد معارضى بلدو وعشارى الذين يقولون بأن أولئك المحتجزين إنما هم أسرى الحروب والغارات التى تقع بين القبائل[٣١] . فعند نشوب مثل هذه الحروب يقع بعض الأشخاص من طرف أسرى للطرف الآخر ، ويكون إفراجهم رهينًا باستتباب الصلح بين الطرفين وتحديد الدية[٣٢] . وقد استنكر بعضهم أن تسمى هذه الظاهرة رقًا أو رهنًا أو حتى أسراً فى استعمالاتها المعاصرة ، وعدوا ذلك ترفًا ذهنيًا (يصلح أن يكون داخل

الصالونات ومنتديات الأبراج العاجية)[٣٣] ، فى إشارة غير خافية إلى الجامعة والأكاديمية . ونقول استطراداً : يا لبؤس الأكاديمية التى لا وجيع لها من بين المتحاورين .

عرّف معارضو عشارى الظاهرة أنها أسر فى غير المعنى المستعمل فى الحروب الحديثة ، حيث يبقى الأسير فى كنف آسره ، متمتعاً بحمايته ، منخرطاً فى ممارسة عمل يعيش منه (كسائر أفراد الأسرة الآسرة التى ليس من بينها عاطل عن العمل)[٣٤] . ويبقى الأسرى على الحال الموصوف حتى انعقاد مؤتمر الصلح القبلى ؛ حيث يفرج عنهم فى إطار تسوية سلمية شاملة . وقد عدّ محرر جريدة الأيام محجوب محمد صالح إطلاق كلمة (رق) على الظاهرة ظلمًا لأن الكلمة مشحونة بمعان عاطفية وتارخية حادة[٣٦] وعدّ البعض إطلاق (رق) على الظاهرة من نوع الافتئات الذى جاءت به الحركة الشعبية لتحرير السودان إلى الساحة السياسية لتستدر المال والعطف من القوى الأجنبية[٣٧] .

لا نعدو الحق إن قلنا إن إطلاق مصطلح (الأسر) على الظاهرة التى نحن بصددها لا يضعها فى كلياتها وضعًا دقيقًا . فالقول بأنها أسر إذاً هو نوع من تهيب نقل الأنباء غير السارة . فمن الناحية النظرية ، فالظاهرة موضوع الدراسة هى حالة رق نموذجية ، إذا قارناها بمثيلاتها فى الرق الأفريقى . فالخطف والأسر والرهن كلها تقع ضمن مصادر الرق الذى يقع بالقهر . فضحايا الخطف العشوائى أو المنظم (وغالبًا ما كانوا من النساء والأطفال كالحالة التى نتحراها هنا) مصدر معروف من مصادر الرزق . ويدخل فى عداد مصادر رق القهر هذا الرهائن الذين لم تفتدهم قبائلهم ، أو الأفراد الذين دفعوا إلى آخرين بمثابة دية ، أو أولئك الذين جرى خداعهم لينتهوا رقيقًا)[٣٨] .

وهناك مصادر أخرى للرق فى أفريقيا توصف بأنها حبية . من ذلك مبادلة الأطفال والكبار بالذرة فى أيام المجاعات حتى ينجوا أهلهم من الهلاك[٣٩] . وقريب من هذه الحالة الأخيرة ما ورد فى الأنباء - وفى ملابسات نزوح الدينكا إلى دارفور - عن اضطرار الدينكا إلى بيع أطفالهم لقاء مال يشترون به ما يسدون رمقهم[٤٠] . فالظاهرة التى نحن بصدد تحريها إذاً « رق » . وتسميتها بذلك نوع من الواقعية[٤١] ، وامتثال للخبرة المقارنة والنظرية فى مسألة الرق فى أفريقيا .

ولعل أميز حجج الفريق الذى يصف الظاهرة بأنها أسر هو قوله إنها أسر متبادل يحتجز بمقتضاه عرب البقارة نفراً من الدينكا والعكس صحيح . وقيمة هذه الحجة أنها جردت

الأطروحة التى بوبت استرقاق عرب البقارة للدينكا فى سياق اضطهاد عرقى طويل الأمد . فهذا الاسترقاق عند أهل هذه الأطروحة جزء من منظومةمن إجراءات للتفرقة العنصرية يقوم بها العرب المسلمون المتسلطون على الجماعات الأفريقية المنزوعة من السلطة[٤٢] . فوقائع مثل الكشة (وهى تفريغ مدن كالعاصمة من غير المرغوب فيهم اجتماعيًا أو عنصريًا بتهمة التبطل) والمذابح مثل مذبحة الضعين[٤٣] ، والتعيين المحدود للمتقدمين من الأقليات للتعيين كدبلوماسيين[٤٤] ، كلها من نسيج العلاقات غير المتكافئة بين الجماعات العربية والأفريقية فى السودان . فإذا صح أن الأسر والرق متبادل بين الدينكا والرزيقات سقطت أطروحة العنصرية ، وأصبحنا بإزاء مسألة أكثر تعقيدًا .

الإشارات إلى ممارسة هذا الأسر أو الرق من جانب الدينكا أو غيرها من الجماعات الجنوبية قديمة ، وقد أخذت تتوالى مؤخرًا ، ولم يسلم حتى الجيش الشعبى لتحرير السودان مؤخرًا من اتهامات بممارسة مثل هذا الأسر أو الرق . فقد جاء أن الدينكا أسرت (تقرأ استرقت) نفرًا من الرزيقات عام ١٩١٠ وخلعوا أسنانهم السفلى ورسموا على رءوسهم علامة قبيلة الدينكا المميزة . ولم يسترد الرزيقات هؤلاء الرقيق إلا بعد سنين طويلة [٤٥] . كما ورد أن الدينكا أسرت أو استرقت نساء من الرزيقات فى ١٩١٤ ، واستردهن الرزيقات بعد شن غارة على الدينكا[٤٦] ، كما أسرت عصبة من الدينكا نقوكك التابعين لحركة الأنانيا جملة من نساء عرب المسيرية عام ١٩٦٤[٤٧] . كما يقول الرزيقات إن الدينكا ماتزال تحتفظ برقيق منهم منذ عام ١٩٨٤[٤٨] .

وجاء أيضاً أن بوليس بانتيو ، وهم من النوير الجنوبيين احتجزوا ثلاثة أفراد من المسيرية عام ١٩٧٧ ؛ ولذا أدرج المسيرية البرليس فى عداد العاديين من النوير[٤٩] . وهذه عينة مبكرة من انفراط عقد الدولة وعودة طاقمها من البوليس وغيره إلى ولائه القبلى الأدق . وهذا ما اشتكى منه ضحايا مذبحة الضعين ، ومن استرقوا فى ملابساتها الذين اتهموا أفراد الشرطة من البقارة ، وغيرهم فى بقية أجهزة الدولة بالتحلل من ولائهم للدولة لصالح ولاء قبلى ضيق[٥٠] .

إن بعض ممارسات الجيش الشعبى لتحرير السودان مما يصح اعتبارها داخلة فى ظاهرة الرق التى أجملنا عنصرها من كتاب بلد و وعشارى ، ومن رأوا رأيهم . فقد توالى اتهام

ذلك الجيش باختطاف المواطنين فى مناطق قيسان وجنوب النيل الأزرق[٥٢] وبقارة الرزيقات[٥٣] . ووصف أحدهم هذا الخطف بأنه ممارسة للرق ؛ لأن جيش التحرير يسخّر المخطوفين فى نقل المؤن من مكان لآخر[٥٤] . بل إن هاربًا من الحركة الشعبية لتحرير السودان قال : إنه قد أسره جيش التحرير ، وجنده فيه مع عدد من شبان القرية بعد هجوم شنه جيش التحرير على قريته . ووصف الهارب رحلتهم إلى معسكرات تدريب جيش التحرير في أثيوبيا فى عبارات قريبة مما أوردناه عن ظاهرة الرق موضوع حديثنا هذا[٥٥] .

وروت فتاة جنوبية للصحف قصة اختطافها بواسطة جماعة من جيش التحرير هاجمت مدينة راجا فى ٢٧/ ٧/ ١٩٨٧ . وسنورد مقطعًا كبيراً من تلك القصة لمقارنتها بقصص الدينكاويات المخطوفات من قبل عرب البقارة التى أوجزنا منها صورة الرق التى نعالجها فى هذه الكلمة .

قالت الفتاة : (وكنت أنا أنام فى منزلنا فحضر إلينا أربعة أفراد مسلحين وضع أحدهم الكلاشنكوف على رقبتى ، وقال لى أخرجى جميع ملابسك ، وما لديك من مال وقاموا بخلع سنى بالسكين وأخذونى معهم ضمن مجموعة من الأسرى (فيهم ٢٤ بنتًا) إلى مدينة (أريات) وكنا نسير لمدة ٢٤ يومًا من ديم زبير إلى أن وصلنا إلى تلك المنطقة ، وكنا نحمل لهم أمتعتهم وعند مدينة (خبيولى) قسّموا الأسرى إلى مجموعتين كبار السن من الرجال ، والنساء قاموا بقتلهم ، وأخذوا معهم الشباب والشابات ، وكانوا يقومون باغتصابهم ومنهم صغار السن أى الذين تتراوح أعمارهم بين ٨ - ٩ سنوات كانوا يموتون من تلك الممارسات والجوع والضرب ، ويأمرونا بأن نضع عليهم حزمًا من القش ونتركهم . وصلنا إلى معسكرات الخوارج (جيش التحرير) باريات ووجدنا أسرهم وأخذ كل واحد منهم بنتًا لتخدم أسرته فى البيت تحضر الماء وتطحن الذرة وتحضر الحطب من الغابة ، كل هذا وكانوا يحرمونا الأكل معهم ، وكانوا يرمونا بفضلات الأكل فكنا نضطر إلى أكل النبق وبعض الثمار .

مكثت على هذه الحال فترة ثلاثة أشهر فكرت فى الهرب ، فقمت وزميلة أخرى بالفرار إلى مدينة راجا ، وقد استطعنا أن نقطع المسافة فى ستة أيام[٥٦] .

وقد كانت بعض ممارسات جيش التحرير ، ومن بينها اغتصاب النساء ، موضوع رسالة غاضبة كتبها قارئ من الجنوب إلى جريدة (السودان تايمز)[٥٧] .

من أقتل آفات البحث العلمى تفادى تسمية الظواهر بمسمياتها . فهذا التفادى مما يغبش الوعى بالظاهرة أو يؤجله . ويوفر التغبيش والتأجيل فرصة للخصم الفكرى أن يتسلل عبر تسيب المصطلح إلى غايته بيسر . وهذا بعض ما أصاب الفئة التى تمسكت بوصف الظاهرة موضوع بحثنا بأنها أسر لا رق .

فالتفرقة بين الأسر والرق فى نطاق المجتمعات التى نتحدث عنها مستحيل ؛ لأن الأسر فيه مصدر معتمد من مصادر الرق كما أسلفنا القول . فقد قال السيد أحمد المغربى : إن الأسر مما يقع فى الحروب ، ولكن توزيع الأسرى من أجل استرقاقهم بواسطة أسر من خطفوهم مما يشكل مخالفة لكرم الأرومة والمبادئ الإنسانية[٥٨] . وغاب عن المغربى أننا لا نتحدث هنا عن الحروب بشكل عام ولكن عن حروب تجرى فى بيئة اجتماعية مخصوصة يتحول أسرى حروبها ضرب لازب إلى رقيق .

ومن باب تغبيش الوعى ، أو تأجيله أيضًا ، كلمة الدكتور حسن الترابى إلى جريدة (الكريستيان سينس منيتور) والتى قال فيها : إن ما جرى بين الرزيقات والدينكا ليس هو الرق المعلوم ولكنه أسر ناجم عن غزوات يعامل الأسرى فيها معاملة الرقيق ، ويحجزون فى حالة هى إلى الرق أقرب ، وهى حالة يجرى فيها توزيع النساء والفتيات بين طاقم من قاموا بالأسر ويمسكون بالأطفال لـ(خدمتهم)[٥٩] ، (والأهلة فى أصل الحديث) ، وما منع الترابى من القول بأن الظاهرة التى وصفها بأنها رق غير غلالة رقيقة من الحياء أو اللجاج .

ومن باب تأجيل الوعى بالظاهرة أيضًا هو آلام التسنين الطويلة ، قبل ولادة المصطلح الأدق لتلك الظاهرة . قد ذكر محجوب محمد صالح أن الأسرى ، الذين أطلق سراحهم بعد الصلح بين المسيرية والدينكا المنعقد فى بابنوسة ١٩٧٧ ، كانوا من المسيرية . وعلى ضوء هذه المعلومة تساءل محجوب إن كان هؤلاء المسيرية مما يمكننا عدهم (رقيقًا) للدينكا . وأردف محجوب قائلاً : (ولو افترضنا ذلك فهو على أسوأ الفروض (رق متبادل)[٦٠] .

وهذا التسنين الصعب مما لاحظه عشارى على مواقف الصادق المهدى - رئيس الوزراء - من الظاهرة . فقد بدأ الصادق بالقول إنها أسر قبلى ثم انتهى إلى وصفها بأنها رق قبلى متبادل[٦١] . وواضح أن تهيب تسمية الظواهر بأسمائها لا يصمد أمام عارضة الوقائع

القوية . فقد انتهى كل من محجوب والصادق إلى وصف الظاهرة بالرق ولكن بعد لأى وتطويل فى آلام التسنين .

وتعرّض الخشية من تسمية الظواهر بأسمائها ؛ أولئك المترددون إلى ضعف كبير بإزاء خصومهم الفكريين ، فقد انتهز عشارى إصرار مناظريه على ثنائية (الأسر) و (الرق) ليمرر إحدى أفكاره غير المتينة عن أن استرقاق بعض الدينكا ، بواسطة الرزيقات ، هو تشويه ترتب أساسًا على إدخال حكومة الصادق المهدى عرب الرزيقات فى دورة الحرب ضد جيش التحرير . وهى فكرة امتنع فيها عشارى كلية عن تحميل جيش التحرير أى وزر فى حالة الدينكا ، فى دورة حربه ضد الحكومة (مما سنوجزه فى عرضنا الشفوى للمؤتمر) .

استفاد عشارى من تفريق خصومه بين (الأسر) الذى يترتب على النزاعات القبلية و (الرق) الذى هو معنى آخر[٦٢] ؛ ليسأل (هل هناك حقًا حرب قبلية بين الدينكا والرزيقات بعد عام ١٩٨٥ بحيث يكون هؤلاء الدينكا أسرى حرب ، أم أن الأمر ينطوى على غزوات مسلحة تقوم بها مليشيات لأهداف أحدها الاسترقاق) . فهذه الغزوات فى قول عشارى لم تقع فى سياق حرب قبلية بين الدينكا والرزيقات ؛ لأن آخر حرب بينهما كانت فى عام ١٩٧٤ وانتهت بصلح بابنوسة ١٩٧٦ ، وقد تم تسليم الأسرى بعد ذلك الصلح[٦٣] .

واضح أن عدوى (الأسر) قد أصابت عشارى من خصومه . فقد قبل عشارى أن يصف الجماعة التى تقع للمحاربين بـ (الأسرى) لكى يبرر قناعته بأن الذى جرى بعد ١٩٨٥ من احتجاز للدينكا بواسطة الرزيقات (وبفضل سياسة الحكومة) هو (رق) . وهكذا ابتعد عشارى عن مصطلح الرق ، الذى يشمل كل المحتجزين فى حالات الصدام القبلى بين الدينكا والرزيقات ، ليفاصل مثل خصومه حول فقه الرق والأسر . فالذى حدث بعد ١٩٨٥ هو (الرق بعينه)[٦٤] عند عشارى ؛ لأنه معنى بهذه الفترة وبسياسة حكومة الصادق المهدى فيها ، أما قبل ذلك فقد تكون أوضاع المحتجزين أسرًا أو ربما حالات رق ، ولكنها فردية ومعزولة[٦٥] .

خاتمـــة

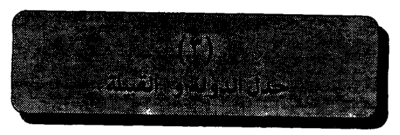
وصف المقال ممارسة احتجاز بعض الدينكا بواسطة الرزيقات فى أعقاب مذبحة الضعين ، على ضوء التقارير المأخوذة من أولئك الذين قيض لهم الخروج من ذلك الاحتجاز . وأخذ المقال برأى من سمى تلك الممارسة (رقًا) وضعّف رأى من سماها (أسرًا) .

نظر المقال فى مفهوم الرق ومصادره فى المجتمعات الأفريقية التقليدية ، ووجد أن الذى وقع من احتجاز للدينكا بواسطة الرزيقات (والذى يقع من احتجاز للرزيقات بواسطة الدينكا) رق له قسمات وديناميكية الرق فى تلك المجتمعات الأفريقية . كما نفر المقال من الأخذ بمصطلح (الأسر) ؛ لأنه تأجيل للوعى بتلك الممارسة ولأن القائلين بأنه أسر لا يمانعون إذا ما انضغطوا من التصريح بأنه رق (قبلى) أو متبادل .

ولأن استرقاق الرزيقات للدينكا (والعكس صحيح) رق إثنوغرافى لم يرَ المقال صواب أولئك الذين حمّلوا ممارسة الرزيقات له محامل الاضطهاد العنصرى . فممارسته متاحة نظريًا وعمليًا للدينكا على الرزيقات وللمورلى (وهى جماعة جنوبية أيضًا) على الدينكا والنوير .

بتوطين ممارسة الرزيقات استرقاق الدينكا ، (وهى التى انسكب حولها حبر كثير) فى وقائعها الإثنوغرافية ، وفى إطار الدراسات النظرية لممارسة الرق فى إفريقيا ، نبه المقال إلى ضرورة إيلاء عناية قصوى لدراسة البنيات الاجتماعية (التقليدية) لكى يتسنى للسياسة المركزية أن تنهض على استنارة ووجدان .

* * *



لفت كتاب مذبحة الضعين الانتباه ، بقوة ، إلى جدل الدولة والقبيلة فى السودان على ضوء دراسة لصدام الرزيقات والدينكا . ولم يبلغ الكتاب ولا مناصروه فى الصحف السيارة الغاية من ذلك الجدل . فقد انشغل بلدو وعشارى باستصدار إدانة سياسية للحكومة القائمة على أيام مذبحة الضعين ، وجعلا من الرزيقات ، إلى حد كبير ، جماعة مؤتمرة بأمر تلك الحكومة فى إطار استراتيجيتها للقضاء على الجيش الشعبى لتحرير السودان . فقد جاء فى الكتاب :

« فنتج عن هذا إخلال مريع بإيقاع روتين الحياة التقليدى وبدأت تتولد تشوهات اقتصادية واجتماعية ونفسية فى مجتمع الرزيقات . فأصبح النهب المسلح من الدينكا بواسطة مليشيات الرزيقات المدعومة من قبل الحكومة وسيلة فاعلة للإثراء الطفيلى . بل وجد شرعية كاملة فى سياق السياسات الحكومية فى المنطقة . وأصبح الرق مؤسسة رائجة فى مجتمع الرزيقات ، وتتوافر إمكانية إعادة توليدها وتوظيفها فى هذا المجتمع ، تحت سمع وبصر الحكومة . ومن جهة أخرى بدأت تبرز فى مجتمع الرزيقات ، وفى مدينة الضعين على وجه الخصوص ، شوفينية عرقية . وهذه تغذيها إسقاطات التحولات المجتمعية المتصلة بالهجرات إلى المنطقة نتيجة لعوامل الجفاف شمالاً والحرب جنوبًا ، وازدياد التنافس على الخدمات والموارد ، وإفقار التربة ، وتعقد البنية الاقتصادية ، وتصاعد الصراع بين جيل الشيوخ وجيل الشباب داخل المجتمع الرزيقى والصراع السياسى المحلى المتداخل مع القومى ، وكذلك الفوارق الطبقية المتصاعدة فى المجتمع » .

وقد اقتضت تلك الاستراتيجية التى اتبعتها الحكومة أن تبعث الصراعات التاريخية بين الدينكا والرزيقات ، وهى الصراعات التى توقفت عام ١٩٧٦ بعد عقد مؤتمر بابنوسة للصلح بين القبيلتين . ولم تقع بعد ذلك المؤتمر إلا حوادث فردية بين القبيلتين اللتين تدخلتا اجتماعيًا وتزاوجتا وتعايشتا فى هدوء نسبى . ففى نظر الكتاب أن الحكومة قد قامت ببعث هذه الصراعات ، وسعت إلى تسعيرها ودفعت بقبيلة الرزيقات ، وكذلك قبيلة المسيرية ، إلى دورة الحرب بين الحكومة وجيش التحرير .

فقد شجعت الحكومة تكوين مليشيات من بين عرب الرزيقات ، وقدمت لها تسهيلات عدة فى مجال الحصول على السلاح والذخيرة ، وهذا جعل من الرزيقات أداة من أدوات الحكومة لتنفيذ استراتيجيتها فى تفويض دعم الجيش الشعبى وسط قبيلة الدينكا . وفى ظل شرعية انتهاك الدينكا تفاقم الإثراء الطفيلى بين الرزيقات فأغرى الشباب المعدم المتحفز لتحقيق تطلعاته المادية . وشرعية انتهاك الدينكا هى نفسها التى حولت الرق من مجرد حالات فردية معزولة إلى ممارسة كاملة تقوم بها وتستفيد منها فئات حليفة للحكومة من المنتظمين فى المليشيات . وعليه ، فقد خلقت سياسة الحكومة الظروف الملائمة لعودة الرق كمؤسسة فى مجتمع الرزيقات .

لقد خفض هذا التحليل قوام الرزيقات القبلى ليجعله أداة من أدوات الحكومة أشبه بمخلب القط لتنفيذ استراتيجية الحكومة ضد الجيش الشعبى . وقد وجد هذا التحليل غطاءه النظرى فى مداخلة الدكتور الواثق كمير الذى نفى أن يكون تحليل بلدو وعشارى قد نظر إلى المفهوم الكلاسيكى لمصطلح القبيلة ، لأنه ليس للقبائل ثمة وجود اجتماعى فعلى ، ككيانات قائمة بذاتها ومستقلة بتماسكها الداخلى . فوجود الرزيقات والدينكا السياسى فى نظر الواثق :

> « يتحدد مواقع أفرادهم فى نظام علاقات الإنتاج سواء فى الريف أو المدينة ، وقد أضحى هذا الوجود لا يتحدد فقط بعلاقات أفراد بعينها كما كان سائداً تاريخياً . فبعد نشأة السلطة المركزية (فى السودان منذ ١٥١٤م) أصبحت العلاقات الداخلية والخارجية (للقبائل) . . تتحدد بعلاقاتها مع السلطة المركزية » .

لا يرى الواثق للقبائل قواماً مستقلاً عن المركز السياسى منذ بداية تاريخ السودان الحديث فى ١٥٠٤م ، وهو تاريخ نشأة دولة الفونج الإسلامية . بعبارة أخرى لا يرى الواثق هذا القوام فى القبائل منذ تشكلت القبائل ذاتها التى لا يرجع تاريخ نشأة أى منها إلى ما قبل ١٥٠٤م . وهذا يجعل من تقسيم الواثق التاريخ إلى فترة مبكرة كانت القبائل فيها جهازاً اعتبارياً ، وإلى فترة لاحقة تلاشت فيها تلك الاعتبارية لصالح المركز السياسى مماحكة لا طائل منها . وقد نبه الدكتور محجوب التجاى إلى أن إنكار الواثق للوجود الاجتماعى للقبيلة خارج الوجود السياسى المركزى مما لم يهتدِ به بلدو وعشارى فى منهجهما . ذلك

أنهما - خلافًا للواثق - ركزا فى كتابيهما على الصراع القبلى ، وسميا القبائل بأسمائها ، ورصدا أشكال الصراع الداخلى فيها فى اتصاله بمشروع تجديد هويتها .

ومع ذلك مال بلدو وعشاوى إلى تخفيض القوام القبلى ، كشكل من أشكال التنظيم الاجتماعى ، ليصبح مجرد أداة من أدوات الحكومة ، كما مر وقد سوغ للكاتبين « **تخليب** » الرزيقات (أى جعلها مجرد مخلب قط فى استراتيجية الحكومة) منهجهما المجافى للتاريخية . فقد اختارا بشكل تحكمى واقعة مذبحة الضعين وملابساتها ونواتجها لتقسيم الأداء السياسى للرزيقات إلى مرحلتين . ففى المرحلة الأولى توقف التاريخ وتعطل نزاع القبيلتين بالكلية ، ولم يكن الرق فى هذه المرحلة إلا حالات فردية معزولة . أما المرحلة الثانية فهى التى بدأت الحكومة فيها بإدخال الرزيقات فى دورة حربها ضد الجيش الشعبى والتشوهات التى أحدثها ذلك فى علائق الدينكا والرزيقات . وفى هذه المرحلة الأخيرة تبدو قبيلة الرزيقات خالية الوفاض من أى ديناميكية فى نزاعها التاريخى مع الدينكا ، لأنها محض أداة ومخلب قط . فتدخل الحكومة فى سياق العلاقات بين الدينكا والرزيقات هو عند الكاتبين وقيعة وليس ضغطًا مضافًا إلى الضغوط التاريخية التى تحكم علاقات الدينكا والرزيقات فى زحام المراعى المشتركة وحدود الدار القبلية .

كما هو واضح أفرغ الكاتبان القوام الرزيقى من كل هوية أو مطلب لكى يصبح مخلبًا يحارب جيش التحرير الشعبى ، لا أصالة عن نفسه بل وكالة عن الحكومة ، وما قاد الكاتبان إلا عقيدتهما فى جيش التحرير الشعبى الذى قد يستكثرا حربه إلا على حكومة مقيتة . من الجانب الآخر ، يزين بعض الرزيقات لبعضهم الآخر أن تحالفهم مع الحكومة لصد غارات جيش التحرير الشعبى والدينكا إن هو إلا موقف وطنى وبطولى .

إن أمر العلاقات بين الدينكا والرزيقات عندى أعقد . فلا الوكالة الحكومية التى قال بها بلدو وعشارى ، ولا الوطنية مع الحكومة التى يقول بها الرزيقات ، بكافيتين فى تحليل دوافع الرزيقات فى مواجهة جيش التحرير الشعبى الذى ينشط بين الدينكا وفى أرضهم .

تتفق رواية جيش التحرير الشعبى ، كما وردت عند بلدو وعشارى ، ورواية الرزيقات فى أمرين . أما الأمر الأول : فهو تردى عِلاقات الدينكا ، الرزيقات إلى دركها الحالى ابتداء من ١٩٨٥م . الأمر الثانى : هو أن إدخال الحكومة للرزيقات فى دورة حربها لجيش التحرير (حسب رأى بلدو وعشارى) أو إدخال جيش التحرير للدينكا فى دورة حربه

للحكومة (حسب رواية الرزيقات) هو الذى غير من طبيعة النزاع القبلى المعروف بين القبيلتين .

قال بلدو وعشارى إن قوات جيش التحرير قد بدأت تظهر فى منطقة بحر العرب ، وهى بعض دار الدينكا ، فى ١٩٨٥ ، وأنه لم يكن لتلك القوات أثر كبير لأنها كانت مجموعات صغيرة متفرقة . بينما يرى رواة الرزيقات أن الأذى الذى لحق الرزيقات منها كبير على الأقل . فقد هجمت تلك القوات مثلاً فى ١٩٨٦ على بادية الشيخ كوكاية الخواجى الرزيقى ، وقتلت أربعة عشر شخصًا ، ونهبت اثنى عشر ألفًا من رءوس الماشية . وقد أرّخ كتاب **الضعين : أحداث وحقائق** ، الذى أصدره لفيف من أبناء الرزيقات فى ١٩٨٧ ، لعدد من الغارات والمذابح التى قام بها جيش التحرير أو الدينكا ، لا فرق على الرزيقات بين ١٩٨٥ و ١٩٨٧ . وقائمة الغارات هذه مما يصح مضاهاته بما أورده بلدو وعشارى عن غزوات للرزيقات وحلفائهم على الدينكا ليستقيم التحرى التاريخى ، الذى لا يبدو أننا سنصل فيه إلى تحديد مريح للمعتدى والمعتدى عليه ، أو من المخطئ ومن المصيب . فالتاريخ ، للأسف ، ليس ساحة مثالية لمحاكمة من هذا القبيل . وغاية الأمر أن نسيج الخصومة بين الرزيقات والدينكا يشير إلى نزاع جدى حول مصالح جدية ، وفى إطار تحالفات جدية .

من رأى بلدو وعشارى أن الرزيقات طرف غير أصيل فى صرع الحكومة وجيش التحرير الذى تغذيه قبيلة الدينكا . فقد قالا إن النزاع بين الحكومة والرزيقات قد تغيرت طبيعته التقليدية ، بفضل إدخال الحكومة للرزيقات فى دورة حربها لجيش التحرير . وقد نجم عن هذا الإدخال تشوهات اقتصادية واجتماعية ونفسية جعلت ممارسات النهب المسلح من الدينكا وحتى استرقاقهم ممكنًا . وكانت مذبحة الضعين فى هذا السياق تجسيداً لكل هذه التشوهات ، ويصح القول ، هنا ، إن الحكومة قد جنت على الرزيقات أنفسهم حين جنت على جيش التحرير والدينكا من ورائه . ولسنا نزيد هنا على قول بلدو وعشارى بأن الرزيقات لم تكن سوى طرف غير أصيل فى صراع الحكومة وجيش التحرير وكأن الرزيقات كان فى وسعها أن تبقى على الحياد ، تمارس عيشها الحبى المألوف ، وعلائقها الودية مع الدينكا بمنجاة من كل تشويه .

إن للزريقات أو لبعض كتّابهم رأيًا آخر بشأن أصالة مسألتهم كطرف فى الصراع على أية حال . فقد تخوف الرزيقات من نقل جيش التحرير ، وقوامه الدينكا ، لنشاطه إلى المنطقة الحدودية بين الرزيقات والدينكا عند منطقة بحر العرب بين مديرية دارفور ومديرية بحر الغزال ، مرعى الرزيقات الرئيسى ومصدر مياههم المهم طوال فترة الصيف . فمن شأن وجود تلك القوات عند ذلك الفاصل سد المنافذ أمام تحركات الرزيقات جنوب بحر العرب وتعريض دورة رعيهم للهدم . وقد أثار دخول قوات التحرير الشعبى ذات التدريب الجيد إلى تلك المنطقة الفاصلة ، المفتقرة إلى الحماية العسكرية ، مخاوف الرزيقات . وقد خاف الرزيقات أن يكتسب نزاعهم القبلى التقليدى مع الدينكا بعدًا قوميًا يجعل « أسلوب مؤتمرات الصلح والاجتماعات القبلية لفض النزاعات ذات جدوى أو حتى ممكنة كوسائل لبحث أسس حل النزاع القبلى » . لقد جاءجيش التحرير بإضافة صلبة ترجح من كفة الدينكا فى النزاع القبلى وتحول الأجندة القبلية ، حول المراعى وقشها وأنعامها ، إلى أجندة وطنية حول الأرض والشعب وهويتهما .

ولنذكر أن هذه لم تكن المرة الأولى التى غيرت فيها حروب عصابات الحركة القومية الجنوبية العديدة طبيعة النزاعات القبلية بتقديم الأجندة القومية على الأجندة القبلية ، وتخريد (من جعلها خردة) آليات علائق قبائل الشمال والجنوب التى تراوح بين النزاع وإلى الصلح . فقد رصد عبد الوهاب عبد الرحمن ، بتوفيق كبير ، كيف تشكل صراع المسيرية والدينكا نقوك فى الفترة ما بين ١٩٦٤ و ١٩٧٧ تحت التأثير الغالب للحركة القومية الجنوبية ، فى طور نضالها المسلح بقيادة الأنانيا للفترة ١٩٦٥ - ١٩٧٢ . وبعد اتفاقية أديس أبابا للحكم الذاتى الإقليمى فى ١٩٧٢ . فتحت تأثير تلك الحركة المسلحة انقسم الدينكا نقوك إلى قسمين : قسم تمسك بالأجندة القبلية فى ترتيب المراعى والمياه بينه وبين المسيرية الحمر بصورة تلبى أقصى مطامحه فى العيش والأمن . أما القسم الآخر فقد انحاز إلى الأنيانيا والحركة القومية الجنوبية التى أرادت أن تردف مطلبها بملكية الأرض فى بلدة أبيى وبحر العرب بمطلب فى هوية سياسية منفصلة . ومن آيات ذلك مطلب الحركة القومية الجنوبية وممثليها بين الدينكا نقوك بأن تضم بلدة أبيى ومنطقة بحر العرب إلى محافظة بحر الغزال ؛ أى إلى الإقليم الجنوبى . وواضح أنه لا المسيرية ولا الرزيقات من بعدهم من يرغبون فى أن تتحول بعض مراعيهم عنهم إلى الإقليم الجنوبى ؛ حيث السلطات على آلية القرار للدينكا ، شريكهم اللدود فى تلك المراعى .

إن تسمية بلدو وعشارى للفرق المسلحة بين الرزيقات وغيرهم بـ (المليشيات) مما يثير مسألة قديمة فى علم الأنثروبولوجيا ، وهى ما يسمى بـ (ترجمة الثقافة) ، أى قدرة لغة وثقافة ما فى الإيفاء بالمعانى الدقيقة وظلال المعانى التى ترد فى دراسة تلك الثقافة لثقافة أخرى . فاستخدام « مليشيا » للإشارة إلى المؤسسة المسلحة بين القبائل السودانية يجعل هذه المؤسسة تبدو كجسد غريب مفروض من أعلى ، أى من الدولة ، ولا منشأ لها فى باطن القبيلة ، كتنظيم اجتماعى سياسى . فهذه الكلمة الأجنبية (مليشيا) بمحض غربتها ، ربما ساقت الواحد إلى الاعتقاد بأن الدولة وحدها هى القادرة على اختراع المليشيات ، تقديراً لخطرها وفائدتها . ومما يعمق مثل هذا الفهم قول بلدو وعشارى إن الحكومة فى إطار خطتها لتقويض الجيش الشعبى قد « شجعت تكوين مليشيات بين عرب الرزيقات » ، وكأن الرزيقات خلو من نظم الدفاع عن النفس والتعدى على الغير ، وهى نظم يلجؤون إليها كلما تحللت الدولة فى مثل ما نراه فى عقدنا هذا .

ولعل من أدق قسمات هذا التحلل هو اتخاذ أجهزة الدولة ، وبخاصة فى القوات المسلحة والشرطة ، قرارات تنسجم مع أجندة القبائل التى تنتمى إليها الطائفة الغالبة فى تلك الأجهزة . فقد لاحظ بلدو وعشارى توارى أجهزة الدولة التدريجى عن ساحة المواجهة غير المتكافئة بين الرزيقات والدينكا فى مدينة الضعين . فقد كان متطورا أن تحمى الدولة الدينكا الأقل حيلة ، غير أن أجهزتها المحلية قد اختارت أن تنسجم مع مصلحة طاقمها القبلى الرزيقى ، وهذا فى معنى عبارة عبد الوهاب عبد الرحمن حين قال إن المسيرية الحمر يرون فى الشرطة من جماعة النوير فى بانتيو مجرد نوير حين خاصموا النوير ذات مرة . وقد بلغ هذا التحلل مداه حين اشتبكت جماعات الدينكا والفرتيت فى مدينة واو فانحازت الشرطة التى قوامها الدينكا إلى الدينكا ، بينما انحازت القوات المسلحة التى قوامها الفرتيت للفرتيت . ومن قسمات تحلل الدولة البارزة إحجام المواطنين فى دارفور عن التبليغ عن حوادث النهب المسلح التى يتعرضون لها . ويشكل حجب البلاغ والمعلومات عن الدولة سحب ثقة جامع عنها .

أهدى المسالك إلى تقليل فاقد المعنى من جراء « ترجمة الثقافة » هو تسمية النظم السياسية والاجتماعية باسمها المحلى المخصوص . فمثل هذه التسمية المخصوصة هى بمثابة الاعتراف بخلوص هذه النظم من التاريخ والإيحاءات الخاصة للاسم الأجنبى . علاوة على أن مثل هذا الإجراء يفتح الباب واسعًا للتعرف على النظم فى نسيجها التاريخى والاجتماعى فى خاصة مجتمعها . فقد سمى كتاب الضعين أحداث وحقائق فرق الرزيقات

المسلحة بـ (العقدا) وهو اسمها المتعارف عليه بين الرزيقات . وأول دلالات كون أن هذه الفرق المسلحة لها اسم محلى افتراض أن لها تاريخًا خاصًا ووظائف تقليدية تنهض بها . وهذا ينفى عنها شبهة أنها محرشة ، أو أنها أداة من أدوات سياسية معلومة لحكومة ما . والمعروف أن نظام (العقدا) ، الذى قد يأتى بأسماء أخرى ، كيان مسلح أصيل للقبيلة السودانية ظل قائمًا فى تفاوت فى المدى والخطر فى البادية السودانية ، التى يقصر عنها ظل الدولة فى أزمان تاريخية ، بعينها وفى أمكنة موسمية فى مواسم نشاطات تلك القبائل الاقتصادى . وقد تحرى كاتب هذه السطور مؤسسة « القوم » الشبيهة بين قبائل الكبابيش فى خصوصية نشاطها فى القرن التاسع عشر الميلادى ، وأبان عن الأسس الدقيقة التى توزع القوم بمقتضاها أسلابها من القبائل الأخرى . إن سياق مؤسسة (العقدا) التاريخى والاجتماعى والتقليدى ليتبدد باستخدام المصطلح الأجنبى (مليشيات) ونحوه . وإذا تعطلت هذه السياقات لم يتورع الباحث ، وهو يخوض بغير علم بها ، من عدّ المؤسسة القبلية العسكرية جسرًا أجنبيًا على القبيلة لا وظيفة باطنة بها .

ومن شأن هذه السياقات للمؤسسة القبلية العسكرية ، التى ألمحنا إليها ، أن تساعدنا فى فهم جملة من الترتيبات المرتبطة بها . فالذى يرى أن المليشيات القبلية هى اختراع حكومى لا غير ، ربما لم يصدق فرسان (المراميل) ، وهم مليشيا المسيرية الحمر ، وهم ينكرون أن للحكومة يدًا فى تمويلهم أو أن لها أى سلطان عليهم . فالقاعدة عندنا أن للذى يدفع ويسلح اليد العليا ، ولكن فرسان المراحيل يقولون : إنهم يلقون أجرهم مما ينهبون . ولأن الحكومة لا تمولهم فهى عاجزة أن تطال أسراهم ومنهوباتهم . ولذا تساوم قوات المراحيل أهل الأسرى لدفع الفدية . قد نكذب دعوة المراحيل هذه بوصفها تغطية لضلوعهم مع الحكومة . ولكن سياقات المؤسسة القبلية العسكرية تشير إلى أن مثل هذا الإجراء فى العون الذاتى عادى ومتبوع . وقد يفسر هذا الإجراء لماذا يوزع المراحيل أسرهم من الدينكا إلى رقيق للخدمة تارة وإلى أسرى للمساومة والفدية تارة أخرى . كما يؤدى التقاضى عن سياقات المؤسسة القبلية العسكرية إلى إهمال رموز هذه المؤسسة وخطابها . فقد لاحظ بلدو وعشارى مثلاً الدور التحريضى للحكامات ، وهن الشاعرات المغنيات المثيرات لحمية القتال بين القبلية ، فى مذبحة الضعين . وهو دور لم يخل منه أى مشهد من مشاهد الصدامات القبلية . فقد لاحظ عبد الوهاب عبد الرحمن نشاطًا مماثلاً للحكامات فى نزاع المسيرية الحمر والدينكا / نقوك . فقد ضغطت الحكمات على بابو نمر ، زعيم الحمر ،

للانتقام من هجوم شنه الدينكا على المسيرية الحمر . ويؤيد رواية عبد الوهاب عبد الرحمن ما سجله بلدو وعشارى من تمثيل بجثث القتلى من الدينكا فى مذبحة الضعين . وهو التمثيل الذى سماه بلدو وعشارى بـ (القتل الطقسى) ، والذى تعرض فيه الحكامات خلال أدائهن لإلهاب مشاعر الحرب عضواً أو آخر مقتطعًا بين جثث القتلى . ومن شأن العناية بالحكامات ودورهن فى القتال والقتل الطقسى فى النزاعات القبلية أن يسوقنا إلى فحص دلالات خطابهن لفظًا وإيقاعًا وفعلاً ، والذى يحوى شهادات مهمة عن ديناميكية المؤسسة القبلية العسكرية .

وصفت بلين هاردن استخدام الدولة السودانية لـ (المليشيات القبلية) ، فى حربها ضد قوات الحركة الشعبية ، بأنها الحرب بأدنى تكلفة . وليس هذا صحيحًا وحسب بل إن هذه الحرب الرخيصة ظلت أداة تاريخية تلجأ لها الدولة السودانية مع قوى البادية السودانية الخارجة على سلطاتها . فغالبًا لم يكن فى مقدور هذه الدولة أن تطال تلك القوى فى بواديها المستفلقة المستعصية . وكثيراً ما وجدت تلك الدولة نفسها مضطرة للتحالف مع دول أخرى فى نفس البادية لها خصومة مؤكدة مع تلك القوى الخارجة على الحكومة . وهذه الخصومة هى التى تجعل حلفاء الحكومة حريصين على ملاحقة الخارجين على الحكومة ، وترويعهم فى بيئة لا قبل للدولة لشقها وفرض أدوات سيطرتها عليها .

وأستطيع من خبرتى بتاريخ عرب الكبابيش بشمال إقليم كردفان أن أدلل على رسوخ نسق تحالف الدولة القاصرة مع نظم اجتماعية وسياسية أدنى مثل القبيلة والطائفة لتصفية معرضيها فى بيئات البادية والهوامش المستعصية . فقد طلبت الإدارة التركية فى السودان (١٨٢١ - ١٨٨١) من بعض فروع الكبابيش أن لا يهبطوا مع بقية الكبابيش إلى النهر فى موسم الصيف ، ليبقوا بجهات الصافية ونواحيها بشمال كردفان لردع أعراب دارفور وبنى جرار ، خاصة الذين كانوا يقطعون طرق القوافل بين كردفان ودارفور . وواضح أنه لم يكن خاف على تلك الإدارة قوة إغراء هذا العرض على الكبابيش . فبين الكبابيش وبنى جرار عداء مستحكم انتهى بتجريد بنى جرار من دارهم بشمال كردفان ، واحتلال الكبابيش لها ولياذ بنى جرار بدارفور . والأكثر إغراءً فى هذا العرض هو إباحة الإدارة التركية لفروع الكبابيش المأمورة بمطاردة بنى جرار الغنائم التى تجنيها من قتالها لبنى جرار وقبائل دارفور .

ووظفت دولة المهدية (١٨٨١ - ١٨٩٨) خصومات الكبابيش فى حملتها لإخضاع الكبابيش وكسر ثورتهم . فقد استخدم الخليفة عبد الله زعماء وقوى من قبائل حمر ودار حامد والكواهلة وبنى جرار ، وهى القبائل ذات الثارات على الكبابيش ، فى طور أو آخر من أطوار حربه وملاحقته للشيخ صالح فضل الله ، زعيم الكبابيش المعارض ، حتى قضى عليه وعلى ثورته .

وتحالفت الحكومة الإنجليزية مع الكبابيش خلال العقدين الأولين من هذا القرن ، حين تطابقت استراتيجية الحكومة فى حصر وضبط السلطان على دينار ، سلطان دارفور ، مع استراتيجية الكبابيش للتوسع غربًا حتى مطالع حدود دارفور الشرقية . ولأن الكبابيش كثيراً ما يخاطرون فى نواحى دارفور المعادية ، أصبحوا فى نظر الحكومة حراس الأحراش الغربية ، والمصدر الرئيسى للمعلومات الرسمية لما يجرى هناك . فحين يغزوا الكبابيش قبائل دارفور فمن الممكن تسويغ ذلك على أنه انتقام لما يكون قد وقع عليهم من تلك القبائل . ولم تشجع الحكومة السودانية غزوات الكبابيش فى العلن ، ولكنها متواطئة فى تفهم دوافعها ونفعها له على أية حال . ولذا لم تجد الحكومة السودانية نفسها بحاجة إلى اتخاذ خطوات حاسمة لزجر الكبابيش ، وهو زجر كان سيصعب على الحكومة ومؤكد أنه قليل الأثر .

. وحين قررت حكومة السودان إزاحة السلطان على دينار عن حكم دارفور وضم دارفور للسودان كان للكبابيش موقع فى خطة الإبعاد والضم . وقد زودت الحكومة فرسان الكبابيش بالسلاح والعتاد . ومع أن دور الكبابيش لم يكن كبيراً فى الحملة إلا أن فرسان الكبابيش فتحوا دارفور من الشمال بينما دخلت قوات حكومة السودان من الوسط .

ومن المهم التذكير أن استخدام الدولة للمؤسسة القبلية العسكرية فى حربها للحركة القومية الجنوبية تكنيك حكومى قديم . فقد عبأت حكومة الفريق عبود (١٩٥٨ - ١٩٦٤) قبائل المورلى فى الجزء الجنوبى الشرقى من السودان لقطع الطريق أمام وصول قوات الأنيانيا الأولى إلى مناطق القبائل النيلية من مركز قوتها فى شرق الاستوائية .

* * *

الهوامش

(١) سليمـان بلدو وعشارى أحمـد محمود . مذبحة الضعين والرق فى السودان ، الخرطوم ١٩٨٧ ، ص ٦٥ .

(٢) نفسه ٦١ ، والرزيقات طائفة من عرب البقارة الذين يسعون البقر وتحملهم رحلاتهم الصيفية مع ماشيتهم جنوبًا إلى بحر العرب إلى خلطة فى المرعى بجماعات الدينكا والنوير والشلك من الجنوبيين السودانيين . والدينكا هى الجمهرة الأوسع من جنوبيّ السودان وإليهم ينتمى العقيد جون قرنق زعيم الجيش الشعبى لتحرير السودان . والظن أنهم جند هذا الجيش ودعامته .

(٣) نفسه ٣ ، ٦١ ، ٥٧ .

(٤) سودان تايمز ١٠/ ٩/ ١٩٨٧ .

(٥) بلدو وعشارى صفحات ٢ ، ٦٠ ، ٧٠ ، ٧٨ .

(٦) نفسه ٦٥ ، ٨٧ .

(٧) سودان تايمز ١٠/ ٩/ ١٩٨٧ .

(٨) نفسه ٢٠/ ٩/ ١٩٨٧ .

(٩) بلدو وعشارى صفحات ٨٣ ، ٨٧ ، وسودان تايمز ١٠/ ٩/ ٨٧ .

(١٠) بلدو وعشارى صفحات ٦٤ ، ٧٢ ، وسودان تايمز ٢٠/ ٩/ ٨٧ .

(١١) بلدو وعشارى ص ٨٧ .

(١٢) نفسه ٧٩ وسودان تايمز ٢٠/ ٩/ ١٩٨٧ .

(١٣) بلد و وعشارى ، ص ٧٣ .

(١٤) نفسه ، ٧٩ .

(١٥) نفسه ، ٧ .

(١٦) سودان تايمز ٢٠/ ٩/ ١٩٨٧ .

(١٧) نفسه .

(١٨) بلدو وعشارى ، ص ٧٩ .

(١٩) نفسه ، ٦٤ .

(٢٠) سودان تايمز ١٠/ ٩/ ١٩٨٧ .

(٢١) نفسه ٢٠/ ٩/ ١٩٨٧ .

(٢٢) بلدو وعشارى صفحات ٦٤ ، ٧٣ ، ٧٤ ، ٧٥ .

(٢٣) سودان تايمز ١٠/ ٩/ ١٩٨٧ .

(٢٤) بلدو وعشارى ، ص ٧٣ .
(٢٥) الأيام ١٦/ ٩/ ١٩٨٧ .
(٢٦) نفسه .
(٢٧) الأيام ١٥/ ٩/ ١٩٨٧ .
(٢٨) انظر كلمة الدكتور الواثق كمير فى جريدة الأيام بتاريخ ٢٥/ ١٠/ ١٩٨٧ .
ورد محجوب التجانى عليه فى الأيام بتاريخ ١٢/ ١١/ ١٩٨٧ .
(٢٩) بلدو وعشارى .
(٣٠) الأيام ١٠/ ١/ ١٩٨٨ .
(٣١) عبد الله إدريس مناوى ، الأيام ١٢/ ١١/ ١٩٨٧ ، ومحمد برشم محمد وحامد أحمد محمد ، الأيام ١٨/ ١/ ١٩٨٨م ، محجوب محمد صالح ، الأيام ١٠/ ١/ ١٩٨٨ و ١٣/ ١/ ٨٨ .
(٣٢) الأيام ١٢/ ١١/ ١٩٨٧ .
(٣٣) نفسه .
(٣٤) الأيام ١٨/ ١/ ١٩٨٨ .
(٣٥) الأيام ١٠/ ١/ ١٩٨٨ و ١٣/ ١/ ١٩٨٨ .
(٣٦) نفسه .
(٣٧) الأيام ١٨/ ١/ ١٩٨٨ .
(٣٨) سوزان ميروز وايقور كوبيتوف ، **الرق في أفريقيا** (بالإنجليزية) ١٩٧٧ ، ص ١٣ .
(٣٩) نفسه ١٢ .
(٤٠) سودان تايمز ٢٩/ ٣/ ١٩٨٨ .
(٤١) وهى واقعية نقر بصعوبتها . فانظر كيف سلك الأستاذ عبد الله آدم خاطر طريقًا طويلاً إليها ، وهو يستعرض كتاب بلدو وعشارى حيث قال : إن وضعية بعض الأطفال والنساء من الدينكا قد تغيرت وصارت أقرب إلى القهر فيما يشبه أصداء عابرة مما أسماه الكاتبان بـ (الرق فى السودان) السياسة ٢٠/ ٩/ ١٩٨٧ .
(٤٢) عشارى أحمد محمود ، المسألة الثقافية فى خطاب السودان الجديد ، وهى الورقة التى تقدم بها فى المسألة الإنجليزية إلى مؤتمر الدراسات السودانية : ماضيها وحاضرها ومستقبلها الذى انعقد فى الخرطوم فى يناير ١٩٨٨ .
(٤٣) نفسه . ومذبحة الضعين هي الواقعة المؤسفة التى كانت موضوعًا للكاتب عشارى وبلدو . والضعين هى حاضرة جماعة الرزيقات . ويضيف إلى هذه الوقائع تسليح المليشيات الإرهابية بين القبائل العربية والعنف اللفظى على الجماعات السودانية الإفريقية فى وسائط الإعلام ، وخرق الاتفاقات مع الأحزاب الجنوبية واختراع التهم ضد أفراد جماعات سودانية بعينها ، وانتشار

الخوف العنصرى والكراهية الإثنية ضد الجنوبيين النازحين من ويل الحرب . فالرق فى قول عشارى ، يصبح ممارسة ثقافية بواقع طبيعة النظام الاجتماعى الذى يمكن السلطة لجماعة ثقافية معينة تمكينًا تسترق به الجماعات الثقافية الأخرى .

(٤٤) سودان تايمز ٧/ ٩/ ١٩٨٧ .

(٤٥) أحمد محمد حامد وآخرون ، الضعين : **أحداث وحقائق** . الخرطوم ١٩٨٧ ص ١٨ .

(٤٦) نفسه ١٩ .

(٤٧) عبد الوهاب عبد الرحمن **النزاعات القبلية : خلفيات لصراع الحمر والدينكا نقوكك** . رسالة ماجستير فى الإنجليزية جامعة الخرطوم ، ١٩٨٢ ، ص ٢٥٦ .

(٤٨) أحمد محمد حامد ، ص ٢٠ .

(٤٩) عبد الوهاب عبد الرحمن ، ص ٣٩٢ .

(٥٠) بلدو وعشارى ، صفحات ٤٥ - ٤٧ .

(٥١) الراية ٩/ ٣/ ١٩٨٧ .

(٥٢) نفسه ٣/ ٤/ ١٩٨٨ .

(٥٣) الأيام ٢٢/ ٩/ ١٩٨٧ .

(٥٤) نفسه .

(٥٥) مجلة البلد ، ٢٧ أبريل ١٩٨٨ .

(٥٦) السياسة (السودانية) ١٠/ ٤/ ١٩٨٨ .

(٥٧) سودان تايمز ١٣/ ٤/ ١٩٨٨ .

(٥٨) نفسه ١٦/ ٩/ ١٩٨٧ .

(٥٩) نقلته سودان تايمز بتاريخ / ٩/ ١٩٨٧ .

(٦٠) الأيام ١٠/ ١٠/ ١٩٨٧ .

(٦١) نفسه ١٠/ ١٠/ ١٩٨٧ .

(٦٢) ومفهوم الرق هنا مأخوذ بصورة رئيسية من تجارة الرقيق التى يتحول فيها الرقيق إلى محض سلعة ، بعد ابتعاده عن مصادر الرق القبلى . قال محجوب محمد صالح ، محرر جريدة الأيام إن الأسر من تقاليد المعارك القبلية فى السودان ومن الظلم أن نعتبره رقًا لأن (الرق) كلمة مشحونة بمعان عاطفية وتاريخية حادة . الأيام ١٣/ ١/ ١٩٨٨ .

(٦٣) الأيام ١٠/ ١٠/ ١٩٨٨ .

(٦٤) نفسه .

(٦٥) بلدو وعشارى ، ص ٦٣ .

مدخل
إلى العنف
فى
جامعة
الخرطوم..
ومخرج
منه

فى آخر عام ١٩٨٧ اصطدم عميد كلية القانون بجامعة الخرطوم مع طالب من الاتجاه الإسلامى ، الفصيل الطلابى للجبهة القومية الإسلامية ، وهو الاصطدام الذى تفاقم وانتهى إلى إغلاق الجامعة . فقد كان من رأى العميد أن الحفل الذى كان يعد له الطالب فى ميدان كليته مما يخرق القواعد المتفق عليها بين الجامعة والطلاب حول منع الضوضاء «التجمهر واستخدام مكبرات الصوت» سحابة يوم الدرس . وكنت بين جماعة فاضلة من الأساتذة ، على رأسها البروفسير الضرير ، انتدبها مدير الجامعة ، لبحث العنف بين الطلاب . وقد نظرت فى وثائق المواجهة بين العميد والطالب ، وصداها فى الصحف ودوائر الجامعة ، ورفعت تقريراً باسمى إليها أنشره هنا .

نظرية الاحترام المشروط للأستاذ :

نشأ الموقف الذى تعطلت الدراسة فى الجامعة بسببه فى نوفمبر ١٩٨٧ ، مباشرة عن ما نسميه حدث كلامى Speech act . وهو حدث كلامى بين معلم وطالب كان من المفروض أن تنظم صدور العبارة فيه ، من حيث مبناها ومحتواها ومراعاة الترتيب Hierarchy فيها ، أعراف نحسب أنها مستقرة على نحو ما . وقد صار من باب المجاز إجمال أدب الطالب فى بيت شعر :

قم للمعلم وفّه التبجيلا ... كاد المعلم أن يكون رسولا

وهو الأدب الذى نبه إلى بداهته بيان مكتب التوجيه والإرشاد لعمادة الطلاب بالجامعة بتاريخ ١٠/ ١١/ ١٩٨٧ . كما أخذ بيان المدير (١٦/ ١١/ ١٩٨٧م) على سلوك الطالب انحرافه عن السلوك المتوقع من طالب جامعى فى توقير المربى وتبجيل الكبار . وقد توفرت كلمة الدكتور

محمد سعيد القدال فى جريدة الأيام (٢٧/ ١٩٨٧١٢م) على تقصى أدب العلم ، فى إطار ما أسمته (احترام الكبير فى مجتمعنا) .

نحتاج فى هذا المبحث إلى صورة أدق تفصيلاً لما وقع بالفعل بين السيد عميد القانون والطالب : الوضع الذى تبادل فيه العميد والطالب الكلمات ، وتكوينه واستجاباته ، النبرة التى قيلت بها العبارات وتفاقمها ، هل استخدمت الأيدى فى النزاع حول خيمة المناسبة السياسية ، ومتى ؟ وهل استخدمت الأيدى فى توضيح الحجة . . وهلمجرا ؟ إن هذه البيانات مهمة جدًا لدراسة الحدث الكلامى فى تفاصيله وتفاقمه وتحليل المقاصد الكامنة والظاهرة فيه . كما نحتاج إلى دراسة الظرف العام الذى وقع فيه الحدث الكلامى ، فتحليل طائفة الجبهة القومية الإسلامية للذى جرى بالجامعة مثلاً ينصب على أن عميد القانون (ومن خلفه اليسار السياسى) بفعله إنما كان يتشفى منهم لنصرهم القريب الكبير فى انتخابات الطلاب بالجامعة . بمعنى آخر ، فالعميد لم يكن ينفذ اتفاقًا لوقف الضوضاء بالجامعة وإنما كان يمارس كيدًا سياسيًا .

فمما ينقض الروايات المتداولة عن حادثة الفعل الكلامى ، أنها كتبت إما فى سياق تبرير الفعل فى نظر المناصرين للطالب (جريدة الراية ٨/ ١٢/ ١٩٨٧م ، جريدة ألوان - لا تاريخ بالقصاصة التى عندى) أو فى سياق تخطئة الطالب فى نظر خصومه على الضفة السياسية الأخرى (جريدة الأيام ٨/ ١٢/ ١٩٨٧م) . أضف إلى ذلك تناقض رواية حتى طرف اتحاد الطلاب ومناصريهم . فحسين خوجلى ، محرر ألوان المائلة إلى الجبهة القومية الإسلامية ، فى مقاله (عميد القانون يؤمن بفقه الضرورة) بجريدة ألوان يقول : « إن عبارة التحدى (حتى لو جاء المدير) مما قاله الطالب لعميد القانون وجهًا لوجه . بينما تقول الراية ، لسان حال الجبهة القومية الإسلامية ، (٨/ ١٢/ ١٩٨٧م) أنها مما قيلت لعميد الطلاب الذى دخل المعرض ، بينما بقى عميد القانون عند المدخل على مسافة (١٥) خمسة عشر مترًا . أضف إلى ذلك قول جريدة ألوان إن عميد القانون هو الذى جمع بطاقات الطلاب ، بينما قالت جريدة الراية إن الذى كان يقوم بذلك هو عميد الطلاب » .

من ردود فعل صحافة الجبهة القومية بدا لى أن مسلماتنا عن أعراف الفعل الكلامى بين المعلم والطالب قد تعرضت لشىء من إعادة التفكير ، إن لم تكن إلى زعزعة .

مثلاً لم يعد المعلم سيد المؤسسة التعليمية حين لم تعد تلك المؤسسة تقتصر على التعليم وحسب ، واكتسبت بالزمن وظيفة التغيير السياسي . فقد استنكر كاتب بجريدة الراية بتاريخ (٢٦/ ١١/ ١٩٨٧م) توالي بيانات إدارة الجامعة عن دور الجامعة في النضال الوطني ، وفي تفجير الثورات . وقال : « وكأنها (أي إدارة الجامعة) هي التي كانت تقودها وليس الطلاب ممثلين في اتحادهم الذي يُتهم بسوء الأدب اليوم » . وهذه عينة في نزاع الأهمية في الجامعة الذي جرى في إطاره الحدث الكلامي موضوع النظر .

روج بعض كتاب صحف الجبهة القومية الإسلامية إلى نظرية مؤداها أن احترام الأستاذ مشروط ، فلا احترام لأستاذ منبت عما أسموه تقاليد الأمة . كتب أحدهم في جريدة الراية بتاريخ ٢٦/ ١١/ ١٩٨٧م) :

(إن الشيوعيين وأمثالهم من الأساتذة المنبتين عن قيم هذه الأمة والذين أضحى ولاؤهم للغرب في أسلوب حياتهم ومأكلهم ومشربهم وممارسة حياتهم الطبيعية ؛ لا يشرفون الجامعة) .

وكتب حسين خوجلي في كلمته (التي ضاع علي تاريخها بجريدة ألوان) بوضوح كاد أن يسمي فيه الأسماء :

« وأخيراً : فإن الجميع مطالبون باحترام العلم والعلماء ، حتى لو كان هذا العالم فاجراً أو كافراً أو سافراً أو (إنه التحق بجيش قرنق) أو حتى أنه أساء إلينا وادّعى أننا نمارس الرق في السودان » .

والذي التحق بـ « جيش قرنق » أي الحركة الشعبية لتحرير السودان ، هو الدكتور لام أكول المحاضر بكلية الهندسة والقائل بممارسة الرق ، هما دكتور عشاري أحمد محمود ودكتور سليمان بلدو اللذان أصدرا كتاب **مذبحة الضعين والرق في السودان** (١٩٨٧) ، وهو الكتاب الذي أفردنا له فصلاً في هذا الكتاب .

ولا غلاط ، أن نظرية الاحترام المشروط للمعلم مما يهدم الأعراف المفروض أن تحكم علاقة المعلم وطالبه .

عنف الجامعة المضاد :

يجدر بنا أن لا نصرف شكوى اتحاد الطلاب عن تعنيف الجامعة له كنوع من اللجاج . فعنف المؤسسات مما نبه له الدكتور عبد الماجد بوب (جريدة السياسة ٢٤/ ١١/ ١٩٨٧م) حين أخذ على جامعة جوبا محاسبة طلابها بما تجاوز لائحة محاسبة الطلاب وقال : « إن العقوبات التى أصدرتها إدارة جامعة جوبا فى حق طلابها تمثل فى حد ذاتها شكلاً من أشكال العنف » . فالواضح أننا نمر فى مؤسساتنا الجامعية بفترة مضطربة تضطر الجامعة فيها أيضًا إلى العصا الغليظة .

أخذ اتحاد الطلاب ، الذى يسيطر عليه الاتجاه الإسلامى ، ومناصروه من الجبهة القومية الإسلامية هذه المآخذ على إدارة الجامعة :

(أ) أن عميد القانون قد تصرف كخصم ولم يلطف وضعه كأستاذ من سلوكه . فهو لم يقبل حتى عرض الاتحاد بأن يعتذر الطالب المسىء لتفادى تعقيد الموقف .

(ب) أخذ اتحاد الطلاب على أداء العمادة حيالهم مايلى :

أولاً : عنف اللغة فى مثل ما ورد فى مذكرة رفعتها العمادة إلى مدير الجامعة جاء فيها :

« فإن قرارات العمادة التى لا تعجب فتية الاتحاد تنقض بليل من قبل سيادتكم استجابة لرغبة فتية ، لم يزالوا فى طور الإعداد والتدريب يتميزون بعدم الدراية والخبرة الكافية ، وهذا أمر طبيعى فى أناس لم يزالوا فى طور التلقى » .

وكذلك :

« إن الطلاب يعلمون يقينًا عدم إمكانية تنفيذ العقوبة ؛ ولذلك فقد أصابهم الكثير من الصلف والغرور » .

وعلقت جريدة الراية على ذلك بقولها :

(لقد كان بوسع أسرة العمادة أن تترفع عن هذه الكلمات وتقول كلمات أكثر رصانة من هذه وأكثر عفة وطهراً ، وكان بإمكانها أن تقترح مقترحات إيجابية بناءة ، بدلاً من مقترحات تغوص فى وحل الانتقام والتشفى) .

وقال بيان اتحاد الطلاب (١٤/ ١١/ ١٩٨٧م) عن مذكرة العمادة بأنها شائنة « حُشرت فيها كل ألفاظ التجريح والإساءة لطلاب الجامعة وجهازهم النقابى » .

ثانياً :عنف ردة الفعل مثل طائفة التوصيات العقوبية والإجرائية التى وردت فى بيان أسرة العمادة (٨/ ١١/ ١٩٨٧م) :

١ - التوقف عن التعامل مع اتحاد الطلاب حتى يعود الانضباط إلى الجامعة .

٢ - عودة لائحة محاسبة الطلاب بعد التعديل واشتراط توقيع الطلاب على الالتزام بضوابطها .

٣ - تأسيس شرطة جامعية .

٤ - عدم تعيين أى طالب متخرج إلا بعد شهادة حسن سير وسلوك ، وتفويض المشرف لتضمين ملف الطالب الإنذار بسوء السلوك « الشيءالذى يشوه ملف الطالب ويعوق تعيينه » .

٥ - التعجيل بإعادة النظر فى نظام الإعاشة القائم الذى أصبح مجال مزايدة طلابية ، وعنصراً أساسيًا لعدم الاستقرار الأكاديمى بالجامعة .

ثالثاً :ولم يستسغ الاتحاد وصف بيان لجنة العمداء له بأنه « فئة من الطلاب » وليس «ممثلاً » للطلاب كما ينبغى (بيان اتحاد الطلاب / ١٩/ ١١/ ١٩٨٧م).

يجرى بين الأساتذة والطلاب ، منذ ١٩٨٠ م تقريبا ، نزاع معلن ومستتر حول ما يمكن تسميته بـ « السلطة الأكاديمية » . ودار هذا النزاع حول محورين . أولهما حول من هو صاحب الصوت الأعلى والمسموع له ، فيما عرف بمعركة « مكبرات الصوت » والحدود التى اختلطت فيها بين الساحة الأكاديمية والسياسية . وثانى هذه المحاور هو من الذى يقرر بشأن توقيت الامتحانات .

فى شأن محور الضوضاء - أى استخدام الطلاب لمكبرات الصوت فى مناسباتهم السياسية خلال ساعات الدرس - هدد أساتذة كلية الآداب بالتوقف عن تدريس (أو توقفوا بالفعل ، لاأذكر) ، فى ١٩٨٠م أو نحوه ، وتدخل المدير لإثنائهم عن التوقف بوعد بعمل شيء يرفع ظلامتهم . وقد انتهى النزاع باتفاق الجامعة والطلاب على تقسيم مقبول للساحة الأكاديمية والسياسية فى الجامعة . فقد وافق الطلاب أن يكفوا عن الدعوة بالمكبرات فى

المساحة الأكاديمية طوال الوقت المفترض أن يكون صوت الأستاذ فيها محاضراً أى حتى الساعة السابعة مساء ، على أن يزاول الطلاب الدعوة بالميكروفونات فيما بعد ذلك . كما جرى اتفاق عام بنقل النشاط السياسى إلى دار اتحاد الطلاب النائية بالتدريج . والواضح أنها اتفاقات هشة ، فالطلاب المتسيسون لابد أنهم حريصون على استدامة نشاطهم فى ساحة الكليات طوال اليوم ؛ حيث فرصتهم لإسماع صوتهم أكبر . وهى فرصة ستقل كثيراً إن قصروا نشاطهم على آخر المساء أو رحلوا به الى دار الاتحاد . وعدم ثبات الجامعة على منهج حازم معلوم فى مسألة الضوضاء مما نعاه الطلاب . فقد أخذ اتحاد الطلاب (جريدة الراية / ٨/ ١٢/ ١٩٨٧م) على عميد القانون ما عده تعنتًا وغلواً ، حين أصر على إزالة المعرض المعنى ، وجاء فى البيان أن العميد منع إقامة المعارض فى كليته حقًا ، ومع ذلك أقام الطلاب ثلاثة معارض قبل المعرض موضوع النزاع بميدان كلية القانون . وقد قام مدير الجامعة بافتتاح إحداهما (وهذا كله بعد إعلان عميد الطلاب عن حظر استخدام ميدان كلية القانون) . فالواضح أن الطلاب تصرفوا فى هذه الحالة بانطباع أن الجامعة غير جادة ، وهو انطباع لا بأس به فى مثل هذه الملابسات .

وكان عنصر توقيت الامتحانات محوراً لمواجهات جادة بين الطلاب وبين الأساتذة فى كليات الهندسة والآداب والزراعة عام ١٩٨٥م ، وفى كلية الزراعة عام ١٩٨٧م . وواضح من محاضر الاجتماعات الرسمية كيف عقد الأساتذة العزم (بعد تنازلات صغيرة للطلاب بشأن تأجيل موعد الامتحانات) أن يكون القرار بشأن الامتحانات قراراً بيد الأساتذة فى هيئاتهم المُقَرَّرة . وفى احتلال الطلاب للكليات وتمزيق الامتحانات فى كلية الزراعة عام ١٩٨٧م إثر تشديد أساتذتها على حقهم فى تقرير موعد الامتحانات مؤشر على واقعية هذا النزاع الذى نتحدث عنه بين الطلاب والأساتذة .

إجراءات ضد العنف أم سياسة تجاه العنف :

إن الحاجة إلى إجراءات تصون النظام فى الجامعة غير خافية . وإن معظم ما نقترحه الآن من إجراءات ما هو إلا إعادة إنتاج لما سبق أن اقترحه الأساتذة ، بعد أزمات جامعية سابقة (انظر مثلاً توصيات مجلس كلية الزراعة عن الأسس والضوابط بإعادة فتح الجامعة بتاريخ ٢٨/ ٢/ ١٩٨٥م) . غير أنه ينبغى ألا نركن إلى هذه الإجراءات وحدها بوصفها المفتاح السحرى للمشكلة . فحين نطمئن إلى هذه الإجراءات فإننا إنما نجعل منها حلاً وحيد

الجانب هو صورة الأساتذة لما ينبغى أن يكون عليه الاستقرار فى الجامعة بإهمال لاقتراحات الطلبة لما يريدونه لأنفسهم وجامعتهم .

يقتضينا البحث عن حل جذرى لاستقرار الجامعة ملائم لكل أطراف الكيان الجامعى أن نأخذ فى حسابنا ، بجدية ، صورة الطلاب لدورهم وحجمهم فى الجامعة . فالطلاب مثلاً على قناعة أن جهادهم التاريخى هو الذى جعل السياسة ممارسة عادية فى الحرم الجامعى . وأن الأساتذة ، الذين جاءوا إلى هذه الممارسة بآخره ، لابد أن يعترفوا للطلاب بهذا السبق . وتبدو هذه القناعة جلية حين يتحدث الطلاب إلى أنفسهم . ففى لقاء اللجنة النقابية للاتحاد بالطلاب ، حسبما نقل الحرس الجامعى بتاريخ ٨/ ١/ ١٩٨٧م ، رفضت اللجنة « حظر ومصادرة النشاط الطلابى ونقله للدار « أى دار الاتحاد » مؤكدة « أن الاتحاد قادر لصد قرارات الإدارة وحماية مكتسبات الطلاب » ، وهذا حديث قوة وسلطة . وقد نحسب هذا وعيًا زائفًا إلا أنه له سند فى تاريخ الحركة الطلابية على أية حال . والوعى الزائف مما يصنع المواقف التاريخية أيضًا .

تتحدث من الجهة الأخرى إدارة وأساتذة الجامعة عن نقل النشاط السياسى إلى دار الاتحاد بما يوحى بأنها ربما أرادت بذلك (كَرْتَنَة : من كرنتينة أى الحجر الصحى) ذلك النشاط . وعلى تأكيد الجامعة وأساتذتها لتقديرهما الجزيل للنشاط السياسى للطلاب (بيان لجنة العمداء١٩/ ١١/ ١٩٧٨٧م، بيان الهيئة النقابية لأساتذة الجامعة١٩/ ١١/ ١٩٨٧م) ، إلا أنهما بحاجة - ولا يزالان - إلى النظر بإيجابية إلى ذلك النشاط . فعليهما فى المبتدأ أن ينظرا إلى ذلك النشاط كمصدر من مصادر حيوية وتفتح ومعرفة الطلاب . والانشغال بالوطن عند الطلاب مما تتوسل إليه الدول المجافية للعمل السياسى بأشكال اصطناعية مثل دروس التربية الوطنية والمعسكرات التحشيدية . . إلخ . إن لكل جامعة فى بلد ميزة . ولعل ميزة جامعة الخرطوم أن خوضها فى السياسة قد أضحى خصيصة من أدخل خصائصها . ودليلنا الباهر على ذلك أن ثورتين موفقتين من أجل الديمقراطية فى ١٩٦٤م و ١٩٨٥م ، قد جرت إدارتهما من دار أساتذة الجامعة .

إن ابتذال العمل السياسى حق مثل اعتداله ، وعلى الجامعة أن تتوسل بالسياسة نفسها بأمل رفع ما تظنه ابتذالاً فى العمل السياسى بين الطلاب . فالواضح من مفاوضات إدارة

الجامعة مع الطلاب أن الطلاب ، على دفاعهم المستميت عن الممارسة السياسية غير مشروطة الذى انتزعوه بكفاحهم ، ميالون إلى المساومة فى مدار هذا النشاط وتوقيته فى أروقة الجامعة . فالجامعة هنا محتاجة فى الأساس إلى إدارة مثل هذه المفاوضات ، للوصول إلى اتفاقات ، ثم موالاتها بحمية تنفيذية متماسكة . فليس من علامات حسن الإدارة أن يُنصح المدير بافتتاح معرض مقام فى خيمة بكلية القانون بعد صدور تعليمات الجامعة بعدم قانونية هذا العمل . فهذا الخرق المتبادل للاتفاق ليس نوعاً من قصور الإدارة فحسب ، بل هو أداء ، لا يساعد التوجيه السياسى للطلاب حين يتعلمون مبكراً أن الاتفاق أمر غير جدى ، وأن التنصل منه غير مستنكر .

علينا أن نحذر مناقشة منزلة الأستاذ فى الجامعة بشكل حقوقى ، أى من زاوية افتراض ثابت بأن شغل الجامعة الأكاديميات ، وأن الأستاذ - كاهن هذا الشغل - مستحق للتبجيل من غير نزاع . لقد أشرت فيما مضى إلى أن هذه المنزلة قد أضحت مثار اشتراطات وتشكيكات من نفر من الطلاب ومناصريهم . علاوة على أن الجامعة قد اكتسبت فى العقدين الأخيرين وظيفة سياسية أضحى من العسير فصمها من توقعات الطالب لفرص ممارسته فى الجامعة . وأفضل السبل لمعالجة ما أثير عن الأستاذ وتقليم صلاحياته فى القرار يبدأ بالاعتراف بأن الإصرار على المنهج الحقوقى سينتهى بنا إلى الإجراءات المحضة وتعليق كل الحل على تنفيذها . ومن شأن الثقة المفرطة فى الإجراءات أن تقودنا إلى ما أسميناه (عنف الجامعة) تجاه الطلاب والذى أوردنا عينات منه فيما سبق من حديث . فأفضل السبل فى نظرى أن نقتنع بأن فى تشديدنا على الطابع الأكاديمى للجامعة ربما نجرى مفاوضة مستمرة مع الطلاب للاقتناع معنا بصواب هذا التوجيه . فثلث الطلاب ، الذين نقدر أنهم النشيطون فى السياسة ، ربما لم يقتنعوا فى دواخلهم بذلك ؛ ولذا لا يرون غضاضة فى رفع صوتهم فوق صوت الأستاذ ، ليقدموا علمًا بديلاً . ومعلوم أن الأكاديميات لا تزكى نفسها مجردة ، وإنما خلال أداء محكوم بإمكانيات مساعدة مثل استقرار الأستاذ ، وحفز الصلة بين الطالب والأستاذ ، ونمو المكتبة والمعامل وغيرها . وكلها عناصر شكونا مراراً من قصورها . فليس مستغربًا إذاً أن تؤثر تلك العوامل على الأداء الأكاديمى ، مما يترتب عليه تضاؤل جاذبية الأكاديميات . الجامعة بحاجة إلى مراجعة دقيقة لذلك الأداء حتى ينهض كالمحتوى المقدم والمنظم للحياة الجامعية .

لا مهرب من مواجهة حقيقة أن هذا الجيل هو ابن ظروف حكم فردي ، تكيف فيها استخدام اللغة بمقتضيات ذلك الحكم . إن قولنا بأن هذا الجيل « نُمَيريٌّ »[1] الظروف لا يطعن في سلامة حسه ومعرفته وممارسته السياسية . ولسنا نريد من هذا غير القول : إنه قد ترعرع في بيئة لغوية طبعها نظام حكم الفرد بطابع قوى .

ومن المؤسف ، أن يترتب على مصادرة الديمقراطية خارج الحرم الجامعى تطور ضار بالديمقراطية فى شقها التربوى داخل الحرم الجامعى ، وذلك حين اختار الطلاب عام ١٩٧٢م أن يديروا اتحادهم وفقًا لـ (الانتخاب الحر) بدلاً عن التمثيل النسبى[2] . ولابد أن نقرر أن تلك كانت خسارة سياسية وتربوية كبيرة بغير تصيد للجناة أو تعقب للمتسببين فى ذلك . فقد فقدت الجامعة بذلك منبراً مفتوحاً ذا نسب محسوبة فى التمثيل والتعبير ، لإدارة حوار الطلاب السياسى والاجتماعى والاقتصادى بشأن شئونهم وشأن الوطن . وهو منبر ينقى التعابير والمفاهيم من الشراسة والاستغلاق على نفسيهما حين يشترط عرضها كحجج مقنعة جذابة أو كعناصر للمساومة مؤتلفة مع غيرها إن لم تلق كل القبول .

وبفقدنا هذا المنبر التربوى المهم سيطر على الاتحاد إتجاه فكرى واحد . وسيطرة هذا الاتجاه بالذات منذ ١٩٧٢م (إلا فى حالات شاذة سيطرت فيها تحالفات هشة مضادة لذلك الاتجاه) مما يستحق أن يدرس فى موضوع ولغرض آخرين . ومع الاختلاف فقد ساد الرأى الواحد بين الطلاب ، كما ساد الرأى المايوى على نطاق الشعب الأوسع .

إن شر ما جلبه نظام الطاغوت النميرى على التعبير اللغوى هو شقه إلى قسمين :

١ - قسم حاكم اللغة فيه عدوانية ، إما بالتطبيل للحاكم أو بالشتائم أو بالغمز واللمز أو التهديد القح أو الخداع . والتعبير فى هذا الشق غالبًا ما كان (مجهول المؤلف) فى خطب النميرى خاصة . فقد كان إنشاء هذه الخطب من عمل شيع الاتحاد الاشتراكى

---

(١) نميرى هو الرئيس السابق للسودان بين سنة ١٩٦٩ وسنة ١٩٨٥ . ونميرى قنن لحكم طاغوت الفرد .

(٢) كانت انتخابات اتحاد طلاب جامعة الخرطوم تدار حسب مبدأ التمثيل النسبى الذى يضمن تمثيل ألوان الطيف السياسى بالجامعة ، كل حسب ثقل الأصوات التى ينالها . وحين اختار الطلاب مبدأ الانتخاب الحر فى ١٩٧٢ توفرت إمكانية أن يكتسح تنظيم واحد انتخابات الاتحاد . وبالفعل ظل الاتجاه الإسلامى يحتكر بالانتخابات هيئات اتحاد الطلاب ، منذ ١٩٧٢ وحتى ١٩٨٩ ، إلا فى سنين قلائل شاذة .

والدولة تبث فيها أفكارها وتتخلص من المتنافسين باللغة الغامزة اللامزة . وكثيراً ما خدمت هذه اللغة كمقدمات (لانقلابات القصر) التى تعاقبت فى الدولة النميرية .

٢ - قسم معارض اللغة فيه تأجيجية لَقَّاطةٌ للفضيحة والإخفاق والتعبير فيها مجهول المؤلف أيضًا . وأهم قسمة فى هذا الشق هو الريبة المطلقة فى الخصم التى تصل حد الوسوسة . انظر إلى بيان الهيئة النقابية لأساتذة جامعة الخرطوم (٢/ ١٢/ ١٩٨٧م) واستخدامه المسرف كلمة (خطيرة) ؛ بينما ربما حلت محلها كلمات أو عبارات أقل إفزاعًا مثل (جزافية) أو (غير مؤسسة) أو (خالية من الأدب) . فاللغة فى هذا الشق تبدو أيضا بغير بدائل تراعى مقتضى الحال فى التعبير ، الذى هو مقصد البلاغة .

لقد لمسنا فى نقاش مضى[٣] أهمية ورود اسم الكاتب أو رئيس تحرير الصحيفة الطلابية الحائطية ، حتى نتلافى الشرور المترتبة على (مجهولية المؤلف) . فهذه المجهولية ، هى التى تجعل الكاتب فى حل من المراجعة والمؤاخذة . فهو يكتب فى قطيع من الكتّاب . وفى هذه القطيعية تنزوى ملكته ، وقامته الفريدة ، فيخلع أدب الخطاب ويعبر مع العابرين .

بجانب مجهولية المؤلف يشكل اجترار التعابير والمفهومات فى الكتابة مصدراً من مصادر عنف اللغة . فإذا حلّلت أصول كلمة جريدة (آخر لحظة) الحائطية ، منبر الاتجاه الإسلامى الطلابى ، التى اشتهرت فى سباب الأساتذة ، لوجدتها تجتر بإسراف من مخزون ثقافى وتعبيرى . ويصح بذلك السؤال إن كان كاتبها قد عانى (فى الدلالة الإبداعية السائرة لكلمة معاناة) قليلاً أو كثيرًا فى تمثيلها وصياغتها .

فقد جاء فى تلك الكلمة ، أن الشيوعيين والمنافقين من الأساتذة « يخططون وينفذون ويقضون الليالى الحمراء يأكلون ويشربون ويضعون ساقًا على ساق . يطلقون الضحكات العالية تلذذاً بسقوط ضحاياهم ، خفافيش الظلام ، تسمع فى الليل لها حفيفًا ولا ترى إلا أشباحًا لكنها تباغتك بضرباتها » .

وفى هذه العبارة ، كما نبهنى صديق لغوى ، أصداء لا تخفى من أغنية سياسية (السن أحيد) للفنان حسن خليفة العطبراوى التى يصف فيها حياة « البرجوازيين » المترفة فى مقابل حياة الكادحين :

(٣) كانت لجنة دراسة العنف بين الطلاب قد ناقشت ضرورة أن تحمل المقالات فى صحف الطلاب الجدارية أسماء كاتبيها .

والمترفون

يمزقون الليل

والجاز ملتهب . . يئز حياله نهد وجيد

وموائد خضراء تطفح بالنبيذ وبالورود

نهر من اللذات ، يكتسح الموانع والسدود

صخب الملايين الجياع

فى اللاشعور حياتهم . . فكأنهم صم الصخور

وقد تضمنت قطعة آخر لحظة نحو خمس آيات . ولم تجر تلك الآيات مجرى الاستشهاد بها ، بل جرت فى نسيج لغة الكاتب . ومن حق التربوى أن ينزعج حين يرى أن اجترار محفوظات طالبه قد غلب حتى أصبح القسمة الرئيسية فيما يكتب .

فالطالب يتحول بهذه القسمة إلى ناظم ، اللغة عنده صيغ جاهزة معبأة تترامى عند قلمه بغير جهد للتحليل ، وإعادة التركيب ، والتفرد . وقد برع فى هذه الحرفة النظمية المرحوم عمر الحاج موسى ، وزير الثقافة والإعلام فى أوائل دولة نميرى ، الذى جعل منها أسلوبًا وحيلة .

ومن باب التعنيف باللغة أيضًا اجترار مفاهيم (عامية) (في معنى الشيوع لا الابتذال) كأحكام مكتملة صالحة لتكون نبذًا . وعامية تلك المفاهيم ؛ مما يحصنها من إعادة الفحص ، والنقد ، والتقويم . والمقصود من الفحص ومقتضياته أن يتيح للكاتب أن يجدد معرفته بالمفهوم المعين ، بدلاً من الركون إلى الاعتقاد العامى فيه . وهذا التجديد مما يجعل الكتابة كدحًا خاصًا بمعنى ما . وسأتطرق هنا لمفهومين مخصوصين تسربا إلى حلبة الجدل ، حول ما جرى بالجامعة من قبل كتاب الجبهة الإسلامية لبيان هذه المسألة .

١ - كتب موسى على سليمان (الراية ٢٦/ ١١/ ١٩٨٧م) يقول :

(ولإن كان الرأى العام لا يعلم ، فإن الأسرة الجامعية تعلم أن بعض عمداء الجامعة الذين يدعون الأبوة التى تطفح بياناتهم زوراً وبهتانًا لا يعرفون لها معنى ولا مذاقًا ؛ لأن بعضهم لم يتأهل لذلك رغم بلوغهم من الكبر عتيًا) .

والإشارة قوية هنا إلى عزوبية عميد كان طرفًا فى الحادثة التى تمخض عنها ما تمخض . وتنظر هذه الإشارة إلى مفهوم عامى عن العزوبية . وهى إشارة ونظرة لئيمة جداً . لأنه بجانب الأبوة البيولجية هناك (أبوات) جمة . فالمسيحية الكاثوليكية تقتضى عزوبية قسسها لتخلص لهم (أبوة) الرعية . وقد استعرضت جريدة **النهار** السودانية مؤخراً كتابًا تناول العزاب بين الأئمة والرواة وأهل الكلام والحديث والفلسفة المسلمين وهى عزوبية لم تنف عنهم أبوتهم الروحية والثقافية . إننا مجتمع يريد أن يأخذ بالديمقراطية . ولكى تستقيم هذه الديمقراطية وتقسو ، علينا أن نتاسمح ويكثير من التفهم مع أولئك الأفراد الذين يتخذون قرارًا بالعزوبية . فهذا شأنهم أولاً وهو ليس بشأن لنا ثانيًا . فلا تعبير بالعزوبية إلا لمن ظن أن له ولاية متجسسة على خيارات الناس .

٢ - كتب أحدهم فى جريدة **الراية** - ويخوننى التوثيق هنا - أن مدير الجامعة قد جانبه الصواب ، حين ظن أن إدارة الجامعة شأنًا هينًا مثل كتابة مؤلف عن « الشلوخ » وهى القصور على الوجه التى كانت ميسمًا للسودانيين الشماليين فى جيل مضى . والمعلوم أن مدير الجامعة الحالى قد أصدر فى السبعينيات كتابًا جيدًا تقصى فيه عروبة وزنوجة الشلوخ ، كممارسة ثقافية سودانية . ومنشأ التوبيخ لمدير الجامعة هنا اعتقاد عامى بضآلة شأن كل ما اتصل بثقافتنا فى شقها الإثنوغرافى والفولكلورى . وهذا لؤم كبير . ولو قرأ كاتب **الراية** كتاب المديربغير تعصب ، لرأى أن ممارسة الشلوخ قد اتسعت لتستقصى الرموز الإسلامية أيضًا مما يعتقد الكاتب أنها وحدها مما يستحق الدراسة . فضلاً عن طمع المهتمين بالدراسات الإثنوغرافية والفولكورية أن لا يفقدوا الاهتمام والتمويل من جراء مثل هذه الأقلام التى تحشرهم فى مقارنات لا جدوى منها ، مثل مقارنة إدارة الجامعة بكتابة كتاب عن الشلوخ .

التوصيات :

غلبة عنصر الكلام فى الحادثة التى أدت إلى إغلاق الجامعة حدى بهذه الكلمة أن ترسم نموذج عام اللغة الاجتماعى لفهم تلك الحادثة فى نطاق بيئتها اللغوية العامة والنسيج الاجتماعى الكلى ، الذى جرت فيه . وأهم مرتكز للكلمة هو قناعتها بأن الممارسة السياسية للطلاب هى ممارسة تربوية فى المقام الأول . ولذا صح البدء منها بدلاً من البدء بإرغامها فيما رأينا من اقتراحات غلبت عليها الإجراءات الإدارية للخروج من الأزمة الراهنة . وللبدء من هذه الممارسة السياسية يستلزم أن يُعنى أكاديميًا بالمهارات التى يستخدمها الطالب فى هذه الممارسة حتى نطمئن إلى سداد الممارسة السياسية وقيامها على عفة اللفظ والمقصد . إن

غايتنا من ذلك أن نوطّد ديمقراطيتنا الوليدة على قاعدة من الولاء لتلك العفة . وسيقتضى منا هذا - بجانب اتخاذ عدد محدود من الإجراءات - أن نفتش أداءنا الأكاديمى لنحفز عدداً من المشروعات ؛ لنـدرب ملـكة الطالـب التعبيرية ؛ ليسوغ بيانه وليصبح عند التفكير كدحًا لا اجتراءًا . وبناء عليه فقد استصوبت أن تتأملوا الاقتراحات التالية :

١ - إيلاء التدريب والبحث فى علم اللغة الاجتماعى عناية مرموقة . وستتقرر أوجه هذه العناية وأسبقيتها إذا دعت الحاجة المتخصصين القلائل فى هذا العلم ، الموزعين فى شعب مختلفة ، لرسم برنامج تتبناه الجامعة لتلك الغاية .

٢ - تدبير منحة سخية من كلية الدراسات العليا لطالب دكتوراة يدرس مسألة اللغة والديمقراطية ، بالتفات خاص لفترة الرئيس نميرى .

٣ - مراجعة موقفنا من كتابة المقالة كتدريب على البحث وكمجال لتجلى الممارسة اللغوية ، وذلك باستبيان حصر مدى شيوع هذه العادة الأكاديمية ، ووتائرها ، وحجم الحاجة إليها .

٤ - خلق نواة شعبة تعنى بفن الكتابة الإبداعية والبحثية لتقديم كورسات ، على نطاق الجامعة على أن تدرس الجامعة إلزامية هذه الكورسات لقوام شهادة البكالوريوس .

٥ - أن تبدأ هذه الشعبة بدعوة الراغبين ، من صحفى الجامعة إلى حلقة دورية لتدريبهم فى فن الكتابة الصحفية ، وأن تستعين على ذلك بمن ترى من الصحفيين والكتّاب .

٦ - وأن تدرس أيضا إمكانية تقديم كورسات فى الإلقاء والخطابة للراغبين من قادة العمل السياسى والأدبى والمسرحى بالجامعة .

* * *



الفولكور والتاريخ(*)

انعقدت بقاعة الشارقة بجامعة الخرطوم فى الفترة ما بين الرابع والسابع من يناير ١٩٨٩ ندوة « الفولكلور : التراث الشفاهى والتاريخ » ، التى نظمتها شعبة الفولكلور بمعهد الدراسات الإفريقية والآسيوية بجامعة الخرطوم بالسودان . وقد شارك فى الندوة علماء باحثون ومهتمون من داخل وخارج السودان ، ومن تخصصات أكاديمية متنوعة .

عكف المنتدون على مناقشة ستة عشر بحثاً فى خمس جلسات ، وخصصت جلستان منها لمحاضرتين ، الأولى من البروفسير يوسف فضل حسن ، مدير جامعة الخرطوم ، عن تجربته فى كتابة تاريخ السودان من خلال التقاليد الشفاهية ، والأخرى من البروفسيرة (ليندا ديج) ، من جامعة إنديانا بالولايات المتحدة الأمريكية ، عن التسخير السياسى للفولكور لإذكاء الروح القومى والأيديولوجى . وشارك فى النقاش جماعة من مختصى العلوم الاجتماعية والإنسانية بالجامعة وطلابهم . وأضفت مداخلات الكاتب الصومالى نور الدين فارح حيوية ملموسة على المناقشات . وقد خصصت الجلسة الأخيرة للتوصيات .

لن يتقيد عرضنا بتبويب الندوة لموضوعات جلساتها ، إذ إننا سنستعرض أوراق الندوة فى محاور مستخلصة من واقع آيات تجانسها التى بدت لنا بعد تقديمها ، واعتباراً للوجهات التى اتخذها النقاش . وقدرنا أنه ربما كان مفيداً للقارئ أن نؤطر للأبحاث التى درست حالات تاريخية مخصوصة بخلفيات نظرية ومنهجية من علم التقاليد الشفاهية حتى تعم الفائدة .

(*) نشرتها مجلة المأثورات الشعبية فى مجلدها الرابع ، عددها الخامس عشر ، عام ١٩٨٩ .

فى تعريف التقاليد الشفاهية :

يعرف جان فانسينا Jan Vansina التقاليد الشعبية بأنها أخبار Messages شفاهية عبارة عن إفادات معنعنة عن الماضى الذى لا يدخل فيه الجيل الحاضر . وسيان فى هذه الإفادات عند فانسينا أن تكون منطوقة أو مغنّاة أو معزوفة على آلة موسيقية (١٩٨٥ : ٢٧) . فشفاهية هذه الإفادات مقصود بها أن تنفى عن نطاقها كل المصادر التاريخية الأخرى مثل الوثائق والثقافة المادية . وقد قصد فانسينا بإبعاد الجيل الحاضر عن غطاء التقاليد الشفاهية **فرز التاريخ القائم على التقاليد الشفاهية** Tradition Oral **من التاريخ الشفاهى** Oral history القائم على إفادات وذكريات شهود العيان .

خيمت الفوارق والدقائق التى جاء بها هذا التعريف على الجلسة التى خصصتها الندوة لتاريخ **الحركة الوطنية السودانية** (١٩٢٤ - ١٩٥٦) على ضوء إفادات المساهمين فى تلك الحركة ، فقد أثير السؤال إن كانت تلك الإفادات تقاليد شفاهية ، وهو سؤال أملته وفرة الوثائق المكتوبة عن تاريخ الحركة الوطنية بما يجعل الرجوع إلى الإفادات الشفاهية ضربًا من الفضول . كما جرى التشكيك فى الندوة فى جدوى تقسيم التاريخ القائم على المصدر **الشفاهى إلى تقاليد شفاهية وتاريخ شفاهى** .

تمسكت الدكتورة **محاسن حاج الصافى** فى ردها حول مشروعية الرجوع إلى المصدر الشفاهى فى حال توافر الوثائق بما جاء فى ورقتها المعنونة (**الروايات الشفوية كمصدر لدراسة حركة ١٩٢٤ فى السودان**) . فهى ترى أنه برغم وفرة الوثائق عن فترة الحركة إلا أن إفادة شهود العيان والمساهمين فى الحركة قد حسنت فهمنا للدوافع التى أملت على الأفراد الانخراط فى الحركة . فتلك الإفادات أنفع من الوثائق البريطانية الاستعمارية التى انشغلت باتهام الحركة بأنها من صنع أياد مصرية ، وهى أنفع لغرض البحث كذلك من الوثائق المصرية التى رغبت فى تصوير الحركة الوطنية السودانية كمجرد فرع للحركة الوطنية المصرية .

ونبهت ورقة الأستاذة **بقيع بدوى** وعنوانها (**المقاومة الشعبية فى أم درمان فى فترة الاحتلال الإنجليزى**) إلى قيمة تلك الإفادات فى حد ذاتها كنصوص تاريخية . فمن إفادات النساء وقف المتندون على لغة نساء أم درمان فى ذلك العهد ، كما سجلت الإفادات من غير قصد صريح نظام المواصلات فى عاصمة البلاد فى الثلث الأول من هذا القرن ، ولجغرافية الأحياء السكنية وقسماتها الطبيعية والاقتصادية .

وجادل الدكتور **خالد حسين الكد** فى ورقته باللغة الإنجليزية والمعنونة (**منزلة التقاليد [الروايات] الشفاهية فى تاريخ الحركة الوطنية السودانية ١٩٢٤ - ١٩٤٥**) لمحو الفوارق بين التقاليد الشفاهية والتاريخ الشفاهى . وقد عاب **الكد** على تعريف **فانسينا** أنه يعد كتقليد شفاهى الإفادة المتواترة المعنعنة ، بينما يخرج من حظيرتها إفادات شهود العيان والمساهمين على كونهم وُجدوا فى مظان الخبر نفسه .

لا تنطوى تفرقة **فانسينا** بين **التقاليد الشفاهية والتاريخ الشفاهى** على تمييز أو مراتبية كما توحى كلمة **الكد** ، فإن كل ما أراده **فانسينا** من تفرقته أن يبين الطبيعة المصدرية المختلفة لكل من الصنفين ، حتى نلتمس لكل منهما منهجية تأخذ فى الاعتبار اختلاف طبيعتهما . ففى التاريخ الشفاهى - خلافاً للتقاليد الشفاهية - توجد علاقة خاصة بين الراوى وخبره أو شهادته (فانسينا ١٩٨٥ -١٠٩) ، فالراوى يحكى كشاهد عيان أو مشارك فى الخبر التاريخى . أما فى التقاليد الشفاهية فالراوى مجرد حلقة فى السند .

وهذه التفرقة مما احتاج لها **الكد** فى بحثه نفسه ، فقد اشتكى أن رجال الحركة الوطنية بواقع ذكرياتهم التى جُمعت يبدو أكثرهم مصابًا بفقدان التركيز ، مستطرداً ، وفقدان التركيز خصيصة معروفة من خصائص الذكريات الشخصية التى ينبنى عليها التاريخ الشفاهى . ولذا ينصح خبراء التاريخ الشفاهى أن يحزم الباحث أمره مع الراوى ، وأن يحدد غرضه بوضوح حتى يتفادى أن يخوض الراوى فى أشياء وأشياء وأشياء .

واتجهت الأوراق التى ناقشت علاقة الثقافة المادية بالتاريخ إلى عرض الثقافة المادية كدليل تاريخى فى حد ذاته . فغرض دكتور **يوسف حسن مدنى** من ورقته المعنونة بالانجليزية (**الثقافة المادية كمعين للمؤرخ**) أن يستخدم الأدلة التى بيده عن بعض الحرف السودانية لتصحيح وتقويم سوء الفهم فى النظر إلى الصناعة السودانية التقليدية . فالمؤرخون حسبما جاء عند **يوسف** - يقولون بغير تثبت : إن الأتراك الذين حكموا السودان بين ١٨٢١ - ١٩٨٥ طوروا المواصلات النهرية . فالأتراك فى قول **يوسف** - لم يحدثوا تطويراً فى النقل النهرى إلا بمقدار ما كان خادمًا لأغراضهم المخصوصة . وليس أدل على ذلك من تلاشى أنواع المراكب التى جاء بها الأتراك بزوال ورجوع السودانيين إلى أنماطهم التقليدية التى تطاوع فيها الصناعة البيئة الطبيعية والاقتصادية والاجتماعية .

والمؤرخ المشغول بالتاريخ الإدارى يجد نفسه بإزاء كشف حساب معروف عن كيف تطورت أو تدهورت الأشياء فى ظل إدارة سياسية معينة . ولكنه إذا استعان بالتاريخ الثقافى ، فيما يرى يوسف ، لتأتّى له أن ينظر إلى موضوع التطوير بشكل أكثر تعقيداً ، أى ليست كحركة رقىّ محايد من درك إلى درج ، بل كحركة رقى بالنظر إلى حاجيات مجتمع بعينه .

وقدم البروفسير **أحمد محمد على الحاكم** مساهمة مرتجلة عن **إثنوغرافية صناعة الفخار** درس فيها المنزلة الاجتماعية والتقاليد الحرفية والإسلامية فى إبداع أحد أشهر صناع الفخار بمدينة كسلا بشرقى السودان . وتميزت الدراسة بالتركيز على إنتاج وأداء خزفى بعينه . ويرى الحاكم أن مثل هذا المنهج قد يصبح مفتاحاً لدراسة كيف تشكلت صناعة الفخار فى ضوء المعطيات والمحرمات الإسلاميةالتى يستجيب وينفعل بها حرفىّ بالاسم . ويأمل الحاكم أن يؤهلنا مثل هذا المنهج للإجابة على أسئلة لاحقة مثل : هل هناك تقاليد تبقت فى صناعة الفخار الحالى مما هو أثر منقول عن حقبة باكرة ؟ وما هى التأثيرات المجتمعية والبين - مجتمعية على صناعة الفخار ؟

التقاليد الشفاهية : من المصدرية إلى الخطاب :

لعل أكثر الأسئلة حرجًا وقدمًا بالنسبة إلى الكتابة التاريخية التى تعول على التقاليد الشفاهية هو مقادير الخيال والحقيقة فى تلك التقاليد . وخلال النقاش فى الندوة عَدَّل **نور الدين فارح** بصورة جذرية سؤال مصداقية التقاليد الشفاهية ليقول : إن جرح المصداقية ليطال كل كلام ، مكتوباً كان أو شفاهيًا . وبناء عليه فالمصداقية ليست مما يطعن فى التقاليد الشفاهية وحدها . ومضى ليقول :

إن من الأفضل ألا نطرح المسألة وكأنها مسألة مصداقية . فالأمر عندى ليس مطابقة ما قيل بالحقائق ، ولكن علينا اعتبار قوة الكلام وتأويله سواء كان مكتوباً أو شفاهة . ينبغى ألا نشتط فى اعتقاد صافٍ بصحة التاريخ . فكتابة التاريخ تبتدئ حقًا إذا أجبنا بـــ (نعم) على السؤال الآتى : هل ستسمح للناس أن يضمنوا خبراتهم التاريخية فى الأشكال التى يختارونها.

وربما كان هذا بعض ما رمت إليه لينداديج فى المناقشة حين قالت : إن التاريخ فولكلورى فى طبيعته ، سواء المكتوب منه أو المروى شفاهة . فالتاريخ ذاتى جداً ومسخر لأغراض ، وهو فولكلورى لأنه مبتدع ذاتيًا .

ودعت ورقة الدكتور عبد الله على إبراهيم المعنونة بالإنجليزية (مدرستا « الناقة » و « راس الهام » فى المدرسة التاريخية الكبّاشية) إلى نقلة من الانشغال بالتقاليد الشفاهية كمصدر محفوف بالمطاعن إلى اعتبارها خطابًا Discourse لا مندوحة عنه فى مجتمعها . وقالت الورقة : (فى العمل الميدانى يدخل الراوى (مؤرخ الحقل) فى علاقة مع المؤرخ (الداخل الحقل) وهى علاقة يحرص فيها المؤرخ على تصعيد المطاعن فى التقاليد التى يتلقاها عن الرواية ليقومها بالجرح والتعديل . ولهذا ظلت تلك التقاليد فى أحسن الأحوال مصدراً تاريخيًا يستأنسه المنهج التاريخى الصفوى قبل أن يستعان به فى كتابة التاريخ . ودعت الورقة إلى النظر إلى التقاليد الشفاهية كخطاب .

ولتأكيد فكرته عرض عبد الله لحوار تاريخى محتدم بين نفر من الرواة من قبيلة الكبابيش العربية السودانية حول هجراتهم الأولى ، مشيراً إلى العناصر فى هذا الحوار التى تجعل من التقاليد الشفاهية المرتبطة به خطابًا فى حد ذاته من ، حيث تماسك قوامه الخطابى Discoursive integrity وجدل مفرداته واحداً مع الآخر Dialogic ، وقد قال عبد الله إن هذه النقلة مما سبق ودعا إليها فانسينا بشكل عام حين قال : إن التقاليد الشفاهية ليست مجرد مصدر عن الماضى ، ولكنها عينة من التأليف التاريخى Historiography ، وبناء عليه فالتقاليد الشفاهية ليست مجرد مصدر خام . إنها بالأحرى فرضية تاريخية كفرضية المؤرخ الأكاديمى نفسه حين يفسر الماضى . وطلب فانسينا من المؤرخ الداخل فى الحقل أن يلتقط هذه الفرضية من التقاليد الشفاهية التى يلقيها عليه مؤرخ الحقل قبل أن يبدأ شغله المعروف فى استنباط فرضيات أخرى . وبمعنى آخر ، فإن المؤرخ الداخل على الحقل ربما يتابع باستماعه للرواة تاريخ الحقل لأنه لا سبيل إلى اختراعه (فانسينا ١٩٨٥ : ١٩٦) .

تسلسل الأحداث فى الزمان :

من المعروف أن تعيين التواريخ الدقيقة للأحداث وترتيبها وفقًا لتسلسلها الزمنى Chronology هو مقتل التقاليد الشفاهية . ولا ينبغى أن نتزعج لخلو تلك التقاليد من التعيين التاريخى . والمؤرخ حين يبتغى مثل هذا التعيين من التقاليد الشفاهية فهو فى الغالب إنما يطلب ضربًا من المعلومات ليست تلك التقاليد مهيأة لتوفيره له . فذاكرة الماضى فى مجتمعات ما قبل التدوين نادراً ما احتفلت بذلك التعيين الكمى المجرد ، فالتقاليد الشفاهية تنمى وتذيع جوانب من الماضى رأى الناس أنها مهمة بغير احتفال بالتعيين الأمنى للأحداث (هنيجى Henige ، ١٩٧٤) .

وفى غيبة هذا التعيين التاريخى لتوارد الأحداث يحتال المؤرخ احتيالاً إلى غايته فى ضبط تسلسل الأحداث الزمنى فى التقاليد الشفاهية . ويبتكر المؤرخ لذلك نظاماً من التواردات Synchronisms . وهناك أشكال منها نسميها **المشعقيبات** Tie - ins . ومن هذه المشعقيبات أن يلتقط مؤرخ إشارة تقليد شفاهى إلى وقوع حادثة ما ، خلال كسوف للقمر أو خسوف للشمس ؛ ليبين وقت الحدوث على ضوء الجداول الفلكية المقررة . ومن هذه المشعقيبات أيضاً إشارات التقاليد الشفاهية لأحداث فى مجتمع يعتمد الكتابة أو إشارات فى كتب لأحداث وقعت فى مجتمع أمى ، والوصول إلى تعيين التواريخ بمقارية تلك الإشارات ومضاهاتها بعضها ببعض .

وقد التمست ورقة البروفسير **سيد حامد حريز** بالإنجليزية والمعنونة (**أنساب أهل الملك وتعيين التواريخ فى التقاليد الشفاهية**) هذه الحيلة التقليدية لنسبة فخذ الشعديناب ، أهل السلطة السياسية بين قبيلة الشكرية العربية فى بادية البطانة السودانية . فقد توصل حريز إلى تقويم لسنى حكم مشايخ الشكرية على ضوء ما ورد من إشارات إليهم فى كتاب **الطبقات فى خصوص الأولياء والصالحين والعلماء** لمؤلفه **محمد ضيف الله** (كتبه فى نهاية القرن الثامن عشر وأعيد نشره فى الثلاثينيات من هذا القرن ، وحققه يوسف فضل حسن فى ١٩٧١) .

الأجناس الفولكلورية والتاريخ :

أثارت ورقة الدكتور **شرف الدين الأمين عبد السلام** المعنونة (**دراسة فى تاريخ اليعقوباب الشفاهى**) مسألة الفولكلور والتاريخ من زاوية الأجناس أو الضروب الفولكلورية . فالجنس الفولكلورى هو مفهوم يشمل ترتيباً مخصوصاً للشكل ، ومواصفات للمحتوى . فالأخبار والرسائل تتخذ جنساً فولكلورياً حين تتأطر فى شكل ما ، وتنتظم فى بنية داخلية ما ، وعندما يلتزم محتواها بالقواعد المقررة لذلك الجنس (فانسينا ١٩٨٥ : ٧٩) .

ونبهت ورقة **شرف الدين** إلى إمكانية كتابة تاريخ أسرة اليعقوباب الدينية بأواسط السودان من أدب الكرامات الذى يحيط بشيوخها منذ القرن السادس عشر . وأورد شرف سيرة نفر من صالحى هذا البيت فى نسيج سابغ من كراماتهم .

وقال كاتب هذه السطور فى المناقشة إن إمكانية كتابة التاريخ الأسرى قد سبقتنا إليها (المناقب) التى هى جنس فى الكتابة التاريخية فى السودان . فالمناقب من أدب السيرة

والتراجم . وهى تأليف عائلى فى الغالب لصدور المؤلف فى كتابها عن واجب البر والولاء والمحبّة . ويرسم المؤلف فيها حياة المترجم له التى هى لوحة من كرامات تندلع فى حياته ، وتتصل بعد موته ، وتبقى فى نسله إرثًا وفى جيرانه .

وقد ورد أن المؤرخ الأكاديمى يحتاج إلى أكثر من مجرد الريبة فى مصداقية الكرامات كدليل تاريخى . إنه بالأحرى بحاجة إلى دراسة المعطيات التاريخية للكرامة كجنس فولكلورى ، فمن بين أكثر مواصفات الجنس الفولكلورى إثارة لاهتمام المؤرخ - فى نظر فانسينا - السؤال إن كان من المفروض فى الجنس المخصوص أن يكون مطابقًا للتاريخ (أى أنه لا يمكن تغيير محتواه بقصد) أم لا (١٩٨٥ : ٨٢) . وقد تجلى هذا الاهتمام بخصائص الجنس الفولكلورى عند **شرف** فى قوله : إن رواة الكرامات يروونها كتاريخ معتمد ، وليس كحكايات غير قابلة للتصديق . وتجلى ذلك الاهتمام أيضًا فى إشارة شرف إلى عظم التاريخ فى تلك الكرامات من زاوية إيرادها لأحداث وشخصيات يمكن التحقق منها .

الأسطورة والتاريخ :

جاءت الأوراق التى تعرضت للأسطورة والتاريخ بمسألتين : **المسألة الأولى** : هى جدوى الأسطورة لكتابة التاريخ ، بخاصة إذا درسنا الأسطورة على ضوء المنهج البنيوى الذى يقرأ الأسطورة كفعل لغوى صادر عن رشاقة محضة للعقل الإنسانى لا كسجل تاريخى . أما **المسألة الثانية** : فقد تناولت معظم هذه الأوراق بغير سابق اتفاق أسطورة (الغريب الحكيم) الرائجة فى بلاد السودان ، بمعناها التاريخى والجغرافى الواسع وهوامشها والتى تُشفّر فى أكليشيه مستقر لتحول الجماعات الأفريقية إلى الإسلام أو تبنى النسب العربى .

ورقة الدكتور الشاعر **محمد عبد الحى** المعنونة (**الشيخ إسماعيل صاحب الربابة : التاريخ والنموذج الأسطورى لمفهوم الشاعر فى كتاب طبقات ود ضيف الله**) لا تتحرى الوجود التاريخى للشاعر الصوفى إسماعيل صاحب الربابة الذى عاش فى القرن الثامن عشر وورد سيرته فى كتاب طبقات ود ضيف الله الذى سبقت الإشارة إليه .

خلافًا لذلك ، تريد الورقة إظهار الوجود الأسطورى فى شخصية إسماعيل واستشفاف نوع من الهيكل الداخلى أو الصورة الجوهرية الأولى للشاعر السودانى الذى

أبدعه الخيال الجمعي الشعبي . إن **محمد عبد الحي** لا ينظر إلى صورة الشيخ كانعكاس لحركة تاريخية في زمن ما أو يفسرها بالتالي بالإشارة إلى أحداث تاريخية ، بل يعني أنه سينظر إليها في حد ذاتها مستخلصاً معناها من النسق الداخلي لها ، من العلاقات التشكيلية واللغوية بين عناصرها هي نفسها .

وشخصية الشيخ إسماعيل مبحث مركزي في مانفستو **محمد عبد الحي** الشعري وفي استبطانه لموحي الشعر في السودان . وربما كانت مساهمته للمؤتمر هي المراجعة الجذرية الثالثة لورقة كتبها أول مرة في الستينيات . ومع ذلك أولى **محمد عبد الحي** أكثر جهده في الورقة لتسرب وانتشار العناصر التاريخية التي اشتبكت في صياغة أسطورة الشيخ إسماعيل ، وهي أسطورة أورفيوس ، وإثبات وقائع دخول الإغريق والرومان ثم المسيحية للسودان ، ومن ثم تأثيرهم على الثقافة السودانية الأفريقية .

وهذه التأرخة هي التي أغرت البروفسير **أحمد محمد علي حاكم** في مداخلته ليعطي سياق **عبد الحي** التاريخي بعداً يمتد إلى هيرودتس الذي جاء بذكر جماعة من الجنود المصريين الذين هربوا من أسوان وسكنوا بلدة الكوة الحالية التي هي موطن الشيخ إسماعيل . وأراد حاكم من مداخلته هذه أن يقول بأن أسطورة الشيخ إسماعيل ربما انطوت على أثر بابلي أو أشوري بالنظر إلى مزمار داود خاصة . ورد عبد الحي بأن ترتيب حاكم ترتيباً خارجياً صالح لكل مكان ، إلا أن خصوصيات الوضع السوداني لإسماعيل تبدأ بأورفيوس ثم المسيحية ثم الإسلام . وأكد محمد من جديد أنه مهتم بالنسق الداخلي للأسطورة أكثر من اهتمامه بمسائل التأثير والتأثر .

وجاء الدكتور **لادسلاف هولي** Ladislav Holy من جامعة سانت اندروز بأسكتلندا في ورقته المعنونة (**الدين والعادة والأسطورة عند قبيلة البرتي في شمال إقليم دارفور**) بأسطورة تفسر دخول **البرتي** الإسلام على يد جماعة مسلمة . وقد كانت هذه الجماعة أرسلت من مكة لفض نزاع بين ملك البرتي ورجل من الفلاتة (الفلاني) اشتكى لشريف مكة عن أخذ ملك البرتي ابنتيه واحتجازه لهما . وقرأ هولي هذه الأسطورة عن أصل الدين ، على ضوء أسطورة أخرى عند البرتي عن أصل النار ؛ لكي يخلص إلى أن الأسطورتين قد رفدتا من نفس الرموز الكونية . فمبحث هولي إذن غير معنيّ بالدقائق التاريخية لتحول البرتي إلى الإسلام . وقد لا يعد الأسطورة وثيقة مؤدية إلى مثل ذلك المبحث . إنه بالأحرى أكثر احتفالاً ببنيات التضاد التي تشكلت منها الأسطورتان ، وهي البنيات التي يقف الحيوان فيها

بطرف ، والإنسان بطرف آخر ، والطبيعة بطرف والثقافة بطرف آخر ، والداخل بطرف والخارج بطرف آخر . وهذه مادة المعارضات التى فى أصل صنعة منتهج البنيوية .

وتدور ورقة الدكتورة **اليزابيث هودجكن** Elizabeth Hodgkin من مدرسة الدراسات الاستشراقية والأفريقية بجامعة لندن والمعنونة (**أبناء الرقيق وأبناء الجن**) حول محررى البنية والتاريخ أيضًا . تأتى الورقة بأسطورتين عن جماعة أيولمدن من الطوارق الذين يسكنون على منحنى نهر النايجر ؛ حيث تتحدث الأسطورة الأولى عن إسلام هذا القبيل من الطوارق بواسطة غريب حكيم من المغرب أو البربر تزوج أخت ملك الأيولمدن ، وأنجب ولدًا استخلفه ذلك الحاكم بعد موته . غير أن فتنة نشبت إما لدى تولى ابن أخت الملك أو إثر استخلاف ابن الأخت لأبنائه أو إخوته من بعده . وتحكى الأسطورة الأخرى عن أصل الأيولمدن ، وتعدهم نسلاً لنساء من المسترقات من أسرى الحرب اختلس الجن مضاجعتهن حين غفل الحراس .

وترى **هودجكن** أن الأسطورتين متفقتان (برغم تفاوتهما فى درجة إيغال الخيال فى كل منهما) فى القول بأنك إذا أوجدت دولة جديدة أو شعبًا جديدًا فإنك لابد أن تنتهى إلى عمل غير طبيعى - أو أقله - غير متوافق مع مألوف سير الحياة . ففى الأسطورة الأولى كسر ابن الرجل الغريب نظام الوراثة ، بينما ضاجع الجن البشر فى الأسطورة الثانية .

وتشير **هودجكن** إلى أن الأسطورتين ربما عبرتا عن واقع تاريخى فى خلطة جماعة وافدة بجماعة مقيمة . هذا من جهة التاريخ . أما من جهة التحليل البنيوى ، فالأسطورتان تعبران عن توتر مستمر فى مجتمع الطوارق بين النظامين الأمومىّ والأبوى . وترى **هودجكن** أن هذا النزاع هو مظهر لتغييرات وإشكالات أعمق فى مجتمع الطوارق لدى بروزه فى القرن السابع عش ، ر حين كان يمر بأزمة اجتماعية حادة ويشهد بروز تشكيلات وتحالفات اجتماعية وخبو أخرى . وتناولت **هودجكن** تاريخ الطوارق فى تلك الفترة وهذا التاريخ عملية اجتماعية عانى فيها الطوارق من الجوع البطىء ، نتيجة تحول طرق التجارة وتردى التجارة العابرة للقارة عبر الصحراء . وتساءلت **هودجكن** إن كان هذا التاريخ الخاص قد انعكس فى الأسطورتين .

واعتمدت **هودجكن** المقابلات البنيوية الدارجة مثل الداخل/ الخارج ، والوافد/ المقيم ، والزراعى / الرعوى ، وقرائب الأم/ وقرائب الأب ؛ لتقول بأن الأساطير

ربما لا تعالج تاريخ بروز الأيولمدن فى القرن السابع عشر ، ولكنها ربما ضج فيها - أى الأساطير - صدام ومصالحات تلك المقابلات البنيوية الأزلية فى المجتمع الرعوى فى الفترة التى تشكلت فيها هذه الأساطير ذاتها .

وقد قدم الأستاذ **فرح عيسى** أسطورة أخرى للغريب الحكيم فى ورقته المعنونة (**علاقة مملكة تقلى بدولتى الفونج والمهدية : رؤية من خلال الرواية الشفاهية**) . وتدور القصة عن فقيه سائح من عرب شمالى السودان جاء إلى مملكة تقلى (الواقعة فى جبال النوبة فى أواسط غربى السودان) ، فزوجه الأخير ابنته فأنجب منها ابنًا اسمه أبو جريدة ورث العرش مستفيداً من نظم النوبة فى الوراثة عن طريق ابن الأخت . فلما مات ملك تقلى أقيم طقس التنصيب التقليدى ، وفيه يُطيِّر نوبة تقلى طائراً يلتزم الناس بتنصيب من يرك عليه الطائر . طار الطائر المرة الأولى ورك على أبى جريدة ، ورفض الناس بيعته لأنه غريب . وظل الناس يُطيِّرون الطائر مرة بعد مرة وكان لا ينفك يقع على أبى جريدة حتى قبل الناس مبايعته ملكًا . ونقول - استطراداً - إن رفض أهل تقلى لبيعة أبى جريدة مما يلغى فى هذه الحالة الاعتقاد الدارج أن ابن الغريب الحكيم يرث الحكم عن جده لأمه ضربة لازب .

وتشعب النقاش حول أسطورة الغريب الحكيم ليجدد بصورة عفوية جدل البنيوية والمؤرخين ، ولينظر إلى التاريخ كأيديولوجية المتنصر ، والمتنصر فى حالنا المخصوصة هو العربى المسلم .

مازال **جان فانسينا** يدير الحوار نيابة عن المؤرخين فى مواجهة البنيويين الذين يحللون التقاليد الشفاهية بشكل عام ، والأساطير خاصة ، كترتيب من البنيات ناشئ من صفة غامضة فى العقل الإنسانى الذى يعيد فى هذه البنيات خطابه هو ذاته (١٩٨٥ : ١٦٦) ، ولذا عد فانسينا التحليل البنيوى خطابًا مبدعًا يهدف إلى كسب الأفئدة ، لا البرهنة على شئ (نفسه : ١٦٥) . ولذا كان عنوان مقاله الهجائى للبنيويين عام ١٩٨٣ هو (من يعتد بالرشاقة الذهنية ؟) (١٩٨٣ : ٣٠٧ - ٣٤٨) .

وخلافًا للبنيويين ، يرى **فانسينا** كمؤرخ أن الأسطورة هى جماع تطور التقاليد التاريخية ، وأن التبويب البنيوى الذى يقع لها ينشأ من ديناميكية الذاكرة ، أى من العملية المستمرة للذاكرة الجماعية لهضم مرويات جديدة ، واستدعاء هذه المرويات وتناقلها ، ثم استدعائها من الذاكرة مرة أخرى (١٩٨٥ : ١٦٦) . وقد حذر **فانسينا** من الإفراط فى

استنباط المقابلات مثل طبيعة / ثقافة من التقاليد الشفاهية ، وأن نتحوط من اختراعهن حيث لا يوجدن فى واقع الحال .

وقد علق **نور الدين فارح** على ورقة دكتور **هولى** ، وقال إن الغريب الحكيم ينشأ حين يصل المجتمع إلى درجة من الأزمة يضطر فيها إلى النظر إلى خارج ذاته ليعيد تعريف نفسه . فالعربى المسلم الوافد قد تخترعه جماعة مأزومة لتفادى الانسداد فى تاريخها الملوث الراكض . فالتاريخ مثل القصة فى كونها ساحة صراع ، وهو الصراع الذى يتفاقم فى لحظة الحرج . فلربما احتاجت جماعة ما إلى استيراد (عربى مسلم) أو (جن) أو ما شئت ليتواصل سير قطار تاريخها الذى توقف . واستشهد **نور الدين** بكاتب أفريقى قال : إنه إذا ارتج على الكاتب ولم يدر كيف يطور حبكة قصته حيث توقفت فالحيلة الدارجة أن يدخل فى قصته رجلاً يطلق الرصاص لتطَّرد القصة وتتماسك .

وعلق **هولى** على ورقة **هودَجكن** قائلاً : إن قصة الغريب الحكيم قد تكون مجازاً لمسائل ملغزة محيرة ، مما يستدعى أن نلم إلمامًا كثيفًا بالثقافة المخصوصة للجماعة موضوع بحثنا . فلربما كان الغريب الحكيم عند **هودجكن** هو مجاز لعلاقة المرأة بالرجل أكثر من كونه تدوينًا لوقائع دخول جماعة إثنية وافدة على جماعة إثنية مقيمة .

وأمنت **هودجكن** على سلامة ملاحظة **هولى** ونفعها فى تحرى الأسطورة التى جاءت بها فى ورقتها . وحذرت من أن المؤرخين قد تعاملوا طويلاً بحرفية مع أسطورة الغريب الحكيم وفسروا بها انتشار الأفكار ، قائلين : إن كل شيء قد جاء إلى أفريقيا من الخارج . ونبهت إلى أننا إذا نظرنا إلى أساطير أفريقية أخرى ، من جماعات مسلمة أو عربية ، لرأينا أنهم يصلون أنفسهم بغير حرج مع سياق التاريخ العربى الإسلامى أو الأفريقى فوق الحاجز الذى قد تقيمه أسطورة الغريب الحكيم ، وقد تجد كلمة **هودجكن** هذه دليلاً فى الذى ورد عن قبيلة الشكرية فى ورقة بروفسير **حريز** . فالشكرية ، القبيلة العربية المعروفة ، لم تدخل باب التاريخ إلا حين اتصل تاريخها بدولة الفونج الأفريقية السودانية . أى أن الشكرية كما جاء فى تقاليدها الشفاهية لم تتعين فى التاريخ بمحض تقديم أوراق اعتمادها العربية الإسلامية ، بل احتاجت إلى نطاق من القوى والفاعليات (كانت دولة الفونج هى قطب رحاه) لتنشط فى حركة التاريخ السودانى . والواضح أن قاطرة التاريخ لا تتحرك بالغريب الحكيم وحده .

وواضح من هذا النقاش أن البنية فى الأسطورة هى الشاغل ، لا التاريخ الذى قد تتضمنه .

اعتبر بعض المناقشين أسطورة الغريب الحكيم فى تاريخها لتحول بعض المجتمعات الأفريقية إلى الإسلام كحقن أيديولوجى Indoctrination عربى إسلامى . فلربما أراد المسلمون العرب بتلك الأسطورة أن يقر فى الأذهان أن تاريخ تحول تلك المجتمعات إلى الإسلام هو تاريخ أخذهم بأسباب الثقافة والحضارة . وبعبارة أخرى ، يريد هؤلاء القول إن أسطورة الغريب الحكيم هى أيديولوجيا الجماعة التاريخية الغالبة .

وبعض تلك المناقشات هى أصداء من ورقة الدكتور الحاج **حمد محمد خير** المعنونة (**الدليل الشفاهى : من ممشى الأيديولوجية إلى شارع التاريخ الرئيسى**) والتى دعا فيها إلى تصويب النهج غير العلمى الذى تمت على ضوئه دراسة تاريخ العرب فى السودان . ويتخذ الغريب الحكيم فى ورقة الحاج حمد شكل ورقة النسبة التى تعطى الجماعات الأفريقية السودانية التى توقف قطار تاريخها وتحولت إلى الإسلام دفعًا جديدًا وأرومة مستجلبة .

أرجعت أوراق النسبة **البجة** ، وهم سكان الصحراء الشرقية الحاميون بالسودان ، إلى أنساب عربية وذلك منذ القرن السادس عشر ، وهذا واقع يرى **الحاج حمد** ألا نقبل به . فهذه الأنساب العربية - فى رأى الحاج حمد - محض أيديولوجيا خدمت أغراضًا اجتماعيةواقتصادية معلومة فى وقتها . وقد أنشأها أول مرة حكام البجة ورتبها وبوبها المفتشون البريطانيون وتبناها الأنثروبولوجيون والمؤرخون . ومنهج الحاج إلى نقد هذه الأنساب هو محاكمتها بالتاريخ الصواب ، فهو مثلاً يأخذ على تلك الأنساب أنها ترد كاهلاً (الذى تزعم أوراق النسبة أنه أصل البجة) إلى قريش ، وهذا غير صحيح تاريخيًا . إلا أن بعض البجة أرادوا بهذا التزييف أن يبلغوا ذرى العروبة وصرة شرفها القرشى . ويختتم **الحاج حمد** كلمته بقوله إن الأنساب هنا أدوات أيديولوجية أكثر منها أوصافًا بيولوجية سديدة .

وقد نبه الكاتب الحالى (١٩٨٨) إلى أن وصف أوراق النسبة بالأيديولوجية ليس

كافيًا ، طالما ظللنا نعتسفها لاستخلاص نتائج تاريخية وإثنوغرافية عظمى ليست تلك الأوراق بجهة الاختصاص فيها ، ولم تكن أصلاً فى نشأتها . وهذا ما نبهت إليه برفق ودقة ورقة الدكتورة وندى جيمس Wendy James (١٩٧٧) ، واقترحت طريقة بديلة للتعامل مع هذه الأوراق بقولها :

إن جسداً من الروايات التقليدية ليمثل تفسيراً للأدلة فى ذاكرة أولئك الذين ورثوا ذلك الماضى المعين ، وذلك التفسير هو حقيقة اجتماعية وتاريخية فى حد ذاته ، وإنك حين تعتبر ذلك التفسير بجدية فى مبحثك فإنك لا تفرط فى المبحث التاريخى ، وإنما تغنيه فى الواقع . فدراسة هذه الأطر المحلية للتفسيرات التاريخية ، أو سلسلة من هذه الأطر ، قد تتمخض عنها معانٍ يمكن أن تفوت بغير صعوبة على المبحث الإثنوغرافى الموضوعى .

وهذا قريب من قناعة البروفسير **يوسف فضل حسن** التى أذاعها فى محاضرته الخاصة فى الندوة ، والتى ناقش فيها تجربته فى كتابه تاريخ دخول العرب السودان . وقد اعتمد فى هذه التجربة على أخبار القبائل السودانية بشكل رئيسى ، وقال **يوسف** فى كلمته إنه لم يكن مهتمًا بصحة نسبة فلان عن فلان ، ولكنه إنما كان يبحث عن ذاكرة الأمة فى الأنساب ، وهى ذاكرة لا يمكن أن تنبنى كلها على محض خيال .

التقاليد الشفاهية والآثار :

ناقشت مناهج التقاليد الشفاهية مساهمة علم الآثار للمؤرخ فى المجتمعات السابقة على اكتشاف الكتابة على وجهين : أما الوجه الأول فهو الضوء الذى يلقيه علم الآثار بشكل مستقل على جوانب من ماضى تلك المجتمعات (فانسينا ١٩٦٥ : ١٤٧) . وأما الوجه الآخر فهو تداخل التقاليد الشفاهية والآثار من مثل أن يكون الأثر موضوعًا لتقليد شفوى يفسره (فانسينا ١٩٦٥ : ١٤٧ ، وفانسينا ١٩٨٥ : ١٨٧) .

ومن حسن طالع ندوة تأسيسية كالتى نعرض لمحتوياتها هنا ، أن الأوراق التى عالجت موضوع التقاليد الشفاهية وعلم الآثار قد غطت الجانبين المعروفين لهذا الموضوع . فقد قال الدكتور **فيصل الشيخ بابكر** فى ورقته بالإنجليزية المعنونة (**عادات دفن الموتى كأداة فى مباحث**

علماء الآثار والمؤرخين) إن دراسة عادات دفن الموتى مما يعين على استنباط النظام السياسى والاقتصادى والاجتماعى والثقافى الدينى العقائدى . وتقوم مثل هذه الدراسة على :

١ - العوامل التى تحدد المدافن ، بموقع القبر مثلاً يعتمد (ضمن أشياء أخرى) على عقائد الناس حول لغز الموت والعالم الآخر ومفهوم المجتمع لخطر الأرواح والأشباح .

٢ - الأبعاد التى تتصل بممارسات الدفن فى مفهومها للميت كشخص اجتماعى ، من حيث عمره ونوعه الجنسى وانتمائه الاجتماعى وملابسات موته والأنساق الاجتماعية المرعية فى ستر الجثة وطقوس المأتم وزاد القبر . ويكشف اتجاه حركة الجنازة واتجاه وضع الرأس وأنواع الزيارات التى توضع عند القبر عن عقائد قد لا يكون بقى منها إلا هذا الأثر فى المدافن .

واتجهت ورقة الدكتور **على أحمد قسم السيد** المعنونة (**تاريخ وجغرافية بعض بلاد النوبة من خلال النقوش المصرية القديمة فى عهد المملكتين القديمة والمتوسطة**) إلى بيان وفرة المعلومات التى تضمنتها النقوش المصرية فى بلاد النوبة من شمال السودان عن تاريخ وجغرافية ذلك الإقليم . وميزة النقش فى أنه مما يكتب فى نفس زمن الحادثات ويلسان معاصر . ولذا اكتسبت النقوش أهمية مقدمة بين براهين التاريخ الأخرى فسردها المباشر للأحداث من غير تفسير أو مقارنة أو حدس .

أما العلاقة بين الآثار ذاتها والتقاليد الشفاهية المتواترة عنها ، فقد كانت موضوعًا لورقة الدكتور **على عثمان محمد** صالح بالإنجليزية والمعنونة (**فولكلورية المواقع الأثرية**) . وقد عرف على التقاليد الشفاهية التى مدارها المواقع الأثرية بأنها مستودع أثرى غير متعين فى شكل أو مادة كالفخار مثلاً ، وأن لهذا المستودع معانيه العلمية الصافية ، علاوة على معانيه الثقافية .

أورد على أسطورتين حول أثرين من قرية فى شمالى السودان تحتل منطقة أثرية ترجع إلى المملكة المصرية الحديثة (١٥٦٧ - ١٠٨٥ ق . م) والفترة الوسيطة (٥٠٠ ق . م - ١٥٠٠م) ، أما الأسطورة الأولى فهى حول نقش بالهيروغليفية على جبل بالقرية نقشه الملك ستى الأول من المملكة المصرية الحديثة . وارتبطت الأسطورة الثانية بمقبرة للمملكة الحديثة . وحلل على بتوفيق كبير الدلالات التاريخية والثقافية للأسطورتين .

الفولكلور مستباحا :

كان مناسبًا جدًا أن تختتم البروفسيرة **لندا ديج** Linda Diegh ندوة كهذه عن استخدام الفولكلور في كتابة التاريخ بالتنبيه إلى أنه لم يمر حين من الدهر لم يكن الفولكلور مستباحًا ، لغرض أو آخر من أغراض السلطة . ففي محاضرتها المعنونة (**استخدام الفولكلور لرفع الوعي القومي وآثاره على الحفاظ على الفولكور ذاته**) قالت ديج : **إننا إذا أردنا مواجهة حقائق العصر فليس يصح أن نأخذ الفولكلور على أنه تجليات رومانطيقية أو أثيرية صادرة عن جماعات شعبية غارقة في الأحلام والبراءة . إننا حين نتحدث عن الفولكلور إنما نتحدث أيضًا عن استباحته بواسطة القوى من أهل السلطان . وهو حديث عن الفولكلور كأداة أيدلوجية في يد القوى ، سواء كان ذلك القوى دولة أو مؤسسة دينية** . واستعرضت ديج كيف استولت الكنيسة في أوروبا على أفئدة وعقول الناس بالفولكلور ، وكيف كان المبشرون يزرعون الحكايات الشعبية في مواعظهم ليحققوا للمسيحية أسطورة الأيديولوجية الكاملة . وحتى عند قيام الدولة الإقطاعية ، استخدمت القوى العلمانية الفولكلور لبث الحماسة في قلب الجند ، باستخدام الأهازيج الشعبية في المارشات العسكرية . وكرست ديج بقية كلمتها للطرائق التي استخدمت بها الدولة الهنغارية الفولكلور لتكريس سيادة الأيديولوجية الماركسية .

* * *

المراجع

David Henige :

The Chronology of Oral Tradition London. 1947

Breaking the Pen of Hayold Macmichael : The Ja'aliyyin Identity Revisited, The International Journal of African Historical Studies 21. 1988

Wendy James :

Funj Mystique in Ravindra K. Jain ed., Taxt and Context: the Social Anthropology of Tradition. Philadelphia. 1977

Jan Vansins :

Oral Tradition, London. 1965

15 elegance Proof ? Structuralism and African History - in Africa 10. 1983

Oral Tradition As History - Wisconsin. 1985

مستقبل اللغات المحلية : إطار نظرى(*)

من نافلة القول التقرير بأن اختيار لغة ما لغرض ما ليس مفردة منطقية . فأنت إذا أنشأت إذاعة فى الإقليم الشرقى للسودان بدا لك أن لغة شعب الهدندوة ، الذين يسكنون الإقليم ، واحدة من اللغات الحية التى لا غنى لك من البث بها إذا أردت تقديم خدمة إذاعية جديرة بالاسم . ولكن الأمر خلاف ذلك ، فاتخاذ مثل هذا القرار يعتمد إلى حد كبير على جبر لغوى متصل بسياقات اقتصادية واجتماعية وسياسية تجعل البداهة والمنطق أقل العوامل اعتباراً فى اتخاذ مثل ذلك القرار . فى حين تجد أن اختيارك للغة الإذاعية فى الغالب من إملاء الظاهرة الثقافية اللغوية كمظهر ضاغط من مظاهر القوة .

ونرغب فى هذه الورقة أن نقدم إطاراً نظريًا لبعض الاتجاهات الفكرية الرئيسية التى تناولت أوضاع ومستقبل اللغات المحلية فى السودان ، حتى يقف الإعلاميون على عوامل الجبر والاختيار التى تحدق ببداهتهم وكفاءتهم المهنيتين . وسأقتصر على تقديم اتجاهين فكريين نظرتهما غاية فى السلبية تجاه مصائر اللغات المحلية بوجه عام . وقبل أن نقدم هذا الإطار النظرى نعرّف القارئ إجمالاً بالوضع اللغوى فى السودان ، ليوطن حديثنا النظرى فى وقائع لسانية سودانية .

الوضع اللغوى فى السودان :

السمة المركزية للوضع اللغوى فى السودان هى التعددية : لغات وطنية عدة ، ونسب بالغة التفاوت فيما يتعلق بالمتحدثين بها ، ولغة وافدة – هى الإنجليزية – مرتبطة بالتعليم وأداء الدولة والاتصال بالعالم . فالسودان يحتوى داخل

(*) كلمة ألقيتها فى سمنار « بحث استراتيجيات الإذاعات الإقليمية » الذى رتبته وزارة الثقافة السودانية ومركز الوحدة للإعلام والتعليم والتدريب ، الذى هو مؤسسة من مؤسسات العون الألمانى للسودان فى فندق السودان فى مارس ١٩٨٩ .

حدوده ممثلات لكل المجموعات اللغوية التى تم التوصل إلى تحديدها فى أفريقيا ، ماعدا لغة الخويسان فى جنوب أفريقيا . وبحسب إحصاء ١٩٥٦ ، فإن اللغات التى يتحدث بها أهل السودان تبلغ المائة وأربع عشرة لغة ، نصيب سكان جنوب السودان منها حوالى الخمسين لغة . ويتحدث ٥١٪ من جملة السكان (البالغة آنذاك عشرة ملايين وهى الآن ٢٢ مليونًا) اللغة العربية . ويتحدث ١٧,٧ اللغات النيلية (ومن هؤلاء يتحدث ١١٪ بلغة الدينكا) . ويتحدث ١٢,١٪ بلغات غير العربية فى شمال ووسط السودان . وبناء على ذلك ، فالسودان منطقة تعدد لغوى . وباعتبار نسبة العربية والدينكا (٥١٪ و ١١٪ على التوالى) فالسودان أيضًا منطقة ازدواج لغوى .

ينطلق الاتجاهان ، اللذان ذكرت سلبيتهما تجاه مصائر اللغات المحلية ، من مواقع نظرية متباعدة جدًا ، ولكنهما يتفقان فى النتيجة وهى هوان شأن اللغات المحلية ، وإن اعترفا بعد لأى بأدوار محدودة أو مؤقتة لها . **الاتجاه الأول** : الذى منشؤه فى الاستعلاء العربى الإسلامى الدارج ، يرى أن اللغات المحلية لا مكان لها من الإعراب بتوافر اللغة العربية ذات الخلفية الحضارية والتى اكتمل لها القاموس والأبجدية . ووسمته هنا اتجاه (لا مكان لها من الإعراب) . أما **الاتجاه الثانى** : الذى يقوم على معطيات (اقتصادية) ماركسية ، فهو يرى اللغات المحلية كسلع (بايرة) فى (السوق اللسانى) الذى تروج فيه العربية بمقتضى قانون أساسى تسرى بمقتضاه العربية وتنحسر اللغات المحلية .

١ - لا مكان للغات المحلية من الإعراب :

يتذرع هذا الاتجاه بدعوة الوحدة الوطنية التى تقتضى اتساق الناس على لسان واحد مبين هو اللغة العربية . غير أنه ، خلافًا لاتجاه (السوق اللسانى) ، يخوض فى كفاءة وقدرة تلك اللغات المحلية للتبليغ بصورة يمتزج فيها الاستعلاء الصفوى والعامى .

وأكثر حجج هذا الاتجاه معروضة فى مخطوطتى (الماركسية ومسألة اللغة فى السودان) . وقد ناقشت فى هذه المخطوطة بشكل رئيسى كتاب (الحقائق الأساسية عن جنوب السودان) الذى أصدرته وزارة الاستعلامات والعمل السودانية فى أوائل ١٩٦٣ ، لتوضيح موقف الدولة من قضية الجنوب ، بما فى ذلك أبعادها الثقافية بعد طرد حكومة الفريق عبود ١٩٥٨ - ١٩٦٤ القسس من الجنوب وإجراءات التعريب والأسلمة التى نفذت فى جنوب السودان بشكل واسع آنذاك .

وأعرض هنا لبعض الآراء اللاحقة لذلك الكتاب بشأن اللغة والوحدة الوطنية . فقد جاء فى مقال للسيدين أحمد عبد الرحمن محمد والطيب زين العابدين (١٩٧٩) ، وهما من قادة الجبهة القومية الإسلامية ، أن الكيان القومى يفترض قدراً كبيراً من التجانس الحضارى والثقافى بين أقاليم السودان . وبالنظر إلى تعدد لغات السودان ، فهما يرشحان اللغة العربية بوصفها الأداة الوحيدة للتخاطب بين قبائل السودان المختلفة سواء فى الشمال أو الجنوب . ويقول الكاتبان إنهما لا يمانعان فى الاهتمام ببعض (اللهجات) المحلية فى الجنوب وجبال النوبة ، التى تقع وسط السودان الغربى ، والانقسنا ، التى تقع فى طرف السودان الشرقى ، بل يدعوان إلى تطوير لغتين منها أو ثلاث فى الجنوب ، حتى يتفاهم بها أهل القبائل هناك . ولكنهما يقولان : إذا كان القصد هو إضعاف الحواجز العرقية والإقليمية فى سبيل وحدة قومية أشمل ، فليس هناك من بديل لقبول اللغة العربية لغة رسمية لجميع أقاليم السودان . ولابد فى هذا الصدد من تعريب التعليم العام والعالى . ومن المنطق القول إن الكاتبين يدعوان أيضا إلى تعريب الإعلام .

أكثر مناقشات الداعين إلى اللغة الوطنية الجامعة فى الخمسينيات وحتى السبعينيات لا تحتوى على القدر المحدود من التسامح مع اللغات المحلية ، الذى جاء فى كلمتى محمد والطيب اللتين يشجعان فيها الاهتمام باللغات المحلية وتطوير بعضها . غير أن ما ينتقص دعوتهما هو حصرهما لتلك اللغات فى التفاهم الأهلى العام بعيدًا عن مؤسسات الدولة ، كالتعليم مثلاً . وقد نجد ملامحًا من هذا التضييق على اللغات المحلية فى الآراء التى طرحها السيد إبراهيم إسحاق إبراهيم ، الروائى المعروف ، على صفحات جريدة الأيام سنة ١٩٧٦ . وقد ناقشت إبراهيم على تضييقه على اللغات المحلية ونشرت آرائى فى كتابى **أنس الكتب** (١٩٨٥) .

يرسم إبراهيم للحركة القومية التاريخية السودانية خطة ؛ هى تفاعل وتكامل الكيانات الثقافية حتى ينتهى ذلك إلى التفاهم الوطنى ، الذى يجعل للذاتية السودانية موضعًا أهم لدى جميع المجموعات السكانية للوطن من اعتباراتهم المحدودة عن أنفسهم وبصورة يحتفظ كل منهم بمآثره الثقافية . ويبدى إبراهيم هنا روحًا سمحاً تجاه ثقافات الأقليات القبلية والقومية فى السودان . ولكن سماحته تنتهى حين يعالج مسألة لغات تلك الثقافات ، لأن إبراهيم يعتقد أن الحركة القومية تعمل لصالح هيمنة اللغة العربية فى السودان . وهو يطابق بين هذه الهيمنة وبين استئصال اللغات غير العربية فى السودان .

وهو لا يرى التنافس الذى وقع فيه هنا حين بشّر بالاحتفاظ بالثقافات القومية والقبلية ، فى حين ضرب بلغاتها عرض الحائط . وكأن إبراهيم يعد للغة شيئًا مختلفًا لا يقع فى نسيج المأثرة الثقافية .

وتأتى حجة استعلاء اللغة العربية عند إبراهيم كاملة غير منقوصة . فهو لا يرى بأسًا فى هيمنة اللغة العربية ، لأنها لغة حضارية رائدة مستوفية لطرائق التعبير والأبجدية نزّاعة بصورة تاريخية إلى ابتلاع اللغات الأخرى . ولو حدث هذا الابتلاع التاريخى لما بقيت فينا لغات الأتراك والفرس والنوبة والبجة فى السودان ، وغيرها كثير فى المناطق التى انتشر فيها الإسلام والعربية .

ويستوفى إبراهيم أشراط استعلاء اللغة العربية حين يصف اللغات القومية والقبلية (البدائية) . فهو هنا يتطابق مع المفهوم العامى ، الذى يرى أن تلك اللغات (رطانات) فى معنى القصور عن التبليغ المبين . علاوة على أنه قد رأى بعض علماء اللغة أنه بقدر ما جرى التنقيب فى لغات أكثر الشعوب (بدائية) ، لم يعثر على لغة يمكن وصفها بالبدائية من حيث القاموس والأصوات والنحو .

وأكثر حجج الداعين إلى عدم الاكتراث للغات المحلية (عملية وبالتالى إقناعًا) ، هى كثرة تلك اللغات وقلة إمكاناتنا مما يجعل الصرف على برامج كتابتها وتمذجتها مستحيلاً . وسنرى إنه حتى الشرائح المثقفة من بين حملة تلك اللغات ممن تهزمه هذه الحجة حين يتهيأ له أن يكون فى موضع اتخاذ قرار نافذ بشأن مستقبل تلك اللغات ، كما كان الحال فى الجنوب ما بعد اتفاقية أديس أبابا ، ١٩٧٢ ، والتى أصبح بمقتضاها للجنوبيين سلطة مناسبة فى إدارة إقليمهم ذاتيًا . فإبراهيم يقول : إننا لا نستطيع أن نوفر للغات البدائية الفرص والدواعى ، والمعدات الموضوعية التى ساقت اللغات الجامعة مثل العربية إلى استكمال أبجديتها . وقد وجدت نفسى أراهن على تفاؤل عريض بالمستقبل فى ردّى على هذه الحجة التى ساقها إبراهيم . فقد قلت إنَّ حجة إبراهيم هذه لا تنتمى إلى عنصر المبدأ فى النقاش الدائر حول منزلة ومستقبل لغات الأقليات على وجاهتها وأثرها المقطوع به . وشطحت قائلاً :

« ومن الأفضل أن نتكلم بإمكانات المستقبل حين نرنوا إلى المستقبل . وأن لا نضع قدمًا فى زهاء المستقبل ، بينما قدمنا الأخرى فى ضيق الحاضر وعنته . فوجاهة الحوار الفكرى أنه قفزة بالرجلين كلتيهما إلى البعيد البعيد . (عبد الله على إبراهيم ١٩٨٠ : ٧٦).

٢ - السوق اللساني :

استغرب الدكتور عشارى المختص فى علم اللغة الاجتماعى بجامعة الخرطوم الحلف الذى ينادى بتعليم اللغات المحلية فى أفريقيا والذى يكون من حلفاء لا يجمع بينهم أى جامع آخر . فهو حلف قوامه الشيوعيون والبرجوازيون الصغار من الأفارقة الرجعيين والمثقفين والتقدميين والأكاديميين الغربيين الليبراليين ومؤسسات التبشير العالمية . وقال عشارى : إنه لا يريد أن ينضم إلى هذا الخليط العجيب بغير تدبر ، لأنه يريد بالأحرى أن يحلل باستقامة وبصورة جدلية الأوضاع اللغوية فى إطارها المانع ، قبل أن يدلى برأى حول حقوق اللغات الأفريقية المحلية (١٩٨٣ : ٦) ، وهى اللغات التى سماها لاحقًا لغات الأقليات وعرفها بأنها اللغات التى تعيش فى خطر وتحرم المتحدثين بها أو تعوقهم من حيازة القوة السياسية والاجتماعية . وهو يعد فى لغات الأقلية كل لغات السودان عدا العربية (١٩٨٨ : ١ و ٢) .

ورد موقف عشارى المبكر تجاه لغات الأقليات بصورة وافية فى مقالة له نشرت عام ١٩٨٤ . فهو يرى أن الظاهرة اللغوية هى ممارسة لسانية لها نفس الطبيعة البنيوية والفاعلية المتبادلة التى لأنواع الممارسات البشرية الأخرى ؛ كالممارسة الاقتصادية ، والسياسية ، والأيديولوجية ، والعلمية . ويصف عشارى بالتبسيط كل دراسة تفصم اللغة عن سياقات الاقتصاد والسياسة والأيديولوجى ومن أبعادها المتصلة بآفاق التحول الاجتماعى (١٩٨٤ : ٤) .

وبناء عليه ، تناول عشارى التحولات فى المجتمع السودانى لكى يعطى تقديرًا أوفى لمنزلة لغات الأقليات . فقد أشار إلى مؤشرات فى تلك التحولات الاجتماعية مثل ، النمو السكانى للمدن والهجرات والتزاوج بين الجماعات العرقية - اللغوية ، وتحول المزارعين إلى بروليتاريا ، وانهيار الأسرة كوحدة تقليدية فى القرية ، والانتشار النسبى للتعليم باللغة العربية (١٩٨٤ : ٦) . ويخلص عشارى من هذا التفكك للأساس المادى والشعورى الذى ترتكز عليه لغات الأقليات فى أوضاع هيمنة اللغة العربية المدعومة بالدولة إلى قانون سماه « السريان التاريخى للغة العربية » الذى هو اتجاه دينامى للتحول من هيمنة لغات الأقليات فى أهلها نحو هيمنة اللغة العربية (١٩٨٤ : ١٢) .

ويجد قانون سريان اللغة العربية شرعيته فى نظرية (السوق اللسانى) ، فاللغة بمقتضى هذه النظرية ، هى قوة وسلطة . فلكل لغة ، من حيث هى رصيد رمزى ، قيمة شرائية نسبية

فى (السوق اللسانى) وهو سوق ينشأ عندما تندغم مجموعات أو قوميات لها لغات مختلفة فى كيان سياسى واحد . وينتج من انخراط هذه المجموعات والقوميات فى ذلك الكيان الواحد نشوء علاقات قوى متمايزة ، بينها وفق القوة الاقتصادية أو الحجم السكانى أو المنعة السياسية لكل منها . ومن جهة اللغة تأتى كل جماعة أو قومية برصيدها اللغوى الذى تحدد قيمته الشرائية بحيوية تلك الجماعة أى بحجمها وقوتها السياسية والاقتصادية . فإذا كانت تلك الجماعة قوية منيعة تمكن رصيدها الرمزى (اللغة أو رأسمالها اللغوى) من احتلال مواقع السيادة فى أجهزة الدولة الاقتصادية والسياسية والتعليمية . (نفسه ٧ – ٨) ، ولذا قال عشارى إن الصراع فى « السوق اللسانى » ليس صراعًا لغويًا ، ولكنه صراع بين أفراد فى مواقع اجتماعية محددة حول الهيمنة على السوق اللسانى والسيطرة على أدواته المختلفة (نفسه : ٨) .

وبقراءة السوق اللسانى السودانى يخلص عشارى إلى أن السمة الجوهرية للأوضاع اللغوية فى السودان هى التغيير المستمر المتسارع . ومحور هذه الدينامية فى نظر عشارى هو الانتقال التدريجى من هيمنة لغات الأقليات فى اتجاه هيمنة اللغة العربية (نفسه : ١٠) ولأن قانون سريان اللغة العربية وانحسار لغات الأقليات هو قانون ذو نفاذ متصل بخلخلة الأسس التى تدعم لغات الأقليات (نفسه : ١٤) . فعشارى لا يريد أن يمنى نفسه الأمانى حيال حق الأقليات فى استخدام لغاتها وأحيائها . فهو يقول :

« فإذا كانت اللغات المحلية آخذة فى الانحسار ؛ بحكم التدبير التاريخى لتفاعلات البنية الاجتماعية المولدة دومًا للظروف الموضوعية المادية التى تحكم المسار الحياتى لكل لغة ، فإن الاعتقاد فى إمكان المحافظة على هذه اللغات فى هذه الأوضاع يصبح ضربًا من ضروب الخداع النفسى » (نفسه : ٦ و ٧) .

أسقط عشارى كل تصور لاستمرار حيوية اللغات المحلية فى حال سريان هيمنة العربية . كما أسقط كل تصور لوجود ثنائية لغوية تتعايش فيها لغات الأقليات واللغة العربية وهى الحالة الراهنة التى عليها معظم اللغات الأقلية ، التى يستخدم الناس فيها لغتهم المحلية فى أغراض بعينها ، أغلبها داخل المنزل ويستخدمون فيها اللغة العربية فى أغراض أخرى رسمية وغير رسمية . فهذه الحالة ، فى رأى عشارى ، هى حالة انتقالية موقوتة لن تصمد أمام الهيمنة المحضة للغة العربية ، فدوام هذه الحالة الانتقالية من المحال ، ويقول عشارى :

« لأن مثل هذا التصور ينطوى على اعتقاد ضمنى بأن تفاعلات الانتقالية اللغوية المتحولة عن هيمنة اللغات المحلية فى اتجاه هيمنة العربية يمكن أن تجمد ذاتها فى مرحلة من مراحل تطورها ، بحيث تكون هناك ثنائية لغوية منسجمة وقادرة ، ولكن وضعًا كهذا لا يتأتى إلا إذا استمر إعادة إنتاج المرحلة الثنائية بطريقة دورية لا نهائية » (نفسه : ١٣) .

لعشارى مع ذلك تحفظات حول النفاذ الحتمى لقانون السريان والانحسار . فهو يرى أنه يمكن لسريان اللغة العربية أن يتنكس فى حالات منها استجداد ظروف سياسية (نفسه : ١٥) ، ومن ذلك ابتداء إجراءات تخطيط لغوى صارم (نفسه : ١٥) يراعى الأهمية الرمزية الكبيرة للغات الأقليات عند المتكلمين بها فى منعطفات المجابهة والتوتر بينهم وبين اللغة العربية السائدة ، غير أن عشارى يؤكد أنه لايريد استباق الإطار الجدلى من تفاعلات الاقتصاد والسياسة والأيديولوجى الذى يعتمده فى بحثه عن أوضاع اللغة العربية فى السودان ليقول برأى خطير حول اللغات المحلية . فعشارى ينهى مقاله أيضا بنغمة متشائمة جدًا حول مصير اللغات المحلية . فهو يقول :

« فإننا لانعتقد فى حق مطلق للمجموعات العرقية فى تطوير لغاتها . وليس هذا من منطلق إنكار هذا الحق ابتداء . ولكن من منطلق استبصارنا لحقيقته ؛ من حيث إنه حق خاو من أى محتوى مادى فاعل ولا يتعدى مقولة مجردة من وقائع الأوضاع اللغوية المتسمة بدينامية الانتقالية ذات الاتجاهات الحاسمة فى صالح اللغة العربية . . ففى إطار عملية السريان التاريخى المتسرع للغة العربية ، والمدعوم اقتصاديًا وسياسيًا وأيديولوجيًا ، يضحى الحديث عن تطوير اللغات والمحافظة عليها وحمايتها من الاندثار ضربًا من ضروب التفاؤل » (نفسه : ٣١) .

إن أهمية هذا الموقف من عشارى تجاه لغات الأقليات ليست فى وصفه المحايد لواقع لغوى للسريان والانحسار . فواضح أن لعشارى أحكام قيمة متصلة بهذا المبحث . فهو لا يظهر أية معارضة لما سماه سعى السلطات السياسية إلى اتخاذ سياسة لغوية بتنمية لغة مشتركة هى العربية ، كعماد للوحدة الوطنية (نفسه : ٩) . فمما يصادم هذه الوحدة عند عشارى قوى الشتات التى تنطوى فى لغاتها المتعددة وتعارض مسار الوحدة (ص ٩) ، وبجانب هذا القول الصريح ، نجد أن عبارة عشارى نفسه مساغة لتأكيد هذه الفرضية الأساسية . فهو يسمى خط الوحدة (انفلاتًا) ، بينما يسمى خط الشتات (انكفاءة) (نفسه : ١٥) . فعشارى :

يعترف بالمشروعية السياسية الإيجابية لاستخدام شعار حماية اللغة المحلية كجزء من أيديولوچية جماعية للتعبئة ضد الهيمنة من قبل مجموعة سلطوية ، إلا أننا ننبه إلى أن هذا الشعار ينطوى ، فى جدليته على عنصر تشتيتى رجعى يضمر موضوعيا ، ويغض النظر عن النوايا ، حسًا فئويًا انفصاليًا ويهمش القضايا الجوهرية (نفسه : ٣١) .

جاء عشارى (١٩٨٦) بنظرة أكثر إيجابية حيال منزلة لغات الأقلية فى جنوب السودان . وقد رأينا أن عشارى قد أعطى نفسه الحق فى التحفظ على نفاذ قانون السريان والانحسار متى استجدت ظروف سياسية تدفع فيها هيمنة وظلم القومية الكبيرة ولغتها الجماعات القومية الأخرى لتتكفئ على لغاتها المحلية . وقد كان صدور قوانين نميرى الإسلامية فى سبتمبر ١٩٨٣ ، وانقلاب نميرى على اتفاقية أديس أبابا ١٩٧٢ ، التى وقعها مع القوميين الجنوبيين السودانيين ، هما واحدة من المنعطفات التاريخية التى قال عشارى : إن اللغات المحلية تكتسب فيها قيمة رمزية وتعبوية تستحق اعتبار المخططين اللغويين .

وقد نظر عشارى للغات الأقليات فى الجنوب فى سياق تجربة للظواهر المضادة للتعريب فى الخطاب اللغوى للشرائح المثقفة فى الجنوب . فهو يدعو إلى تحييد نسبى لمشكلة اللغة فى جنوب السودان ، وذلك بتخليصها من نعرة الهيمنة والتحقير التى تسود الخطاب اللغوى العربى ، وكذلك تخليصها من العناصر الأيديولوجية التأجيجية فى الخطاب اللغوى الجنوبى . أما القسم الآخر من خطة عشارى لتحييد قضية اللغة فى الجنوب ، فهو متعلق بالعناية بلغات الأقلية . ففى هذا القسم يدعو عشارى إلى دعم المؤسسات الجنوبية الثقافية مادياً وفنيًا لإنجاز مشروعاتها المتصلة بتطوير اللغات المحلية وتجلية التراث وإعادة كتابة المناهج المدرسية لتلائم الأوضاع الثقافية والبيئية فى الجنوب (عشارى ١٩٨٦ : ٣٣٤-٣٣٥) .

ولا تعنى خطة عشارى التحييدية ، التى تأخذ بيد لغات الأقليات وتوليها قدراً من الاهتمام ، أن تلك اللغات ستكون بمنجاة من قانون انحسارها اللازم . ولكن عشارى ينظر فى خطته هذه إلى جملة اعتبارات ، لم يعد فى الإمكان تجاهلها فى التعامل مع تلك اللغات ، فهو يقول :

« ولكن تجاهل هذه اللغات وتهميشها أصبحا أمرين غير مقبولين بحكم الوجهات العالمية والإقليمية والمحلية نحو المطالبة بحقوق هذه اللغات الأقلية وانتزاع هذه الحقوق والاعتراف بها عن طواعية من قبل المجموعات المهيمنة ، ونحو المطالبة بتعزيز هذه اللغات وإدخالها فى التعليم الابتدائى » (نفسه : ٣٣٦) .

وقد نبه عشاري ، في كلمته هذه ، إلى واحدة من أكبر متاعب لغات الأقليات في الجنوب ، وهو قلة شأنها بين الشرائح المثقفة التي تلتمس بها هوية وأصالة أفريقية (نفسه : ٣٠٣) . غير أنها لا تخفي عجزه عن تبنيها حتى النهاية . فتلك الشرائح تطرح منزلة لغاتها المحلية بتردد مشوب باعتراف ضمني أو صريح بمحدوديتها في مجالات الاستخدام الحيوي للغة في التعليم والثقافة والتكنولوجيا . ولا تخفي تلك الشرائح الجنوبية أيضا إشكالية اختيار أية واحدة من لغاتها (لغات المجموعات الجنوبية التي تربو على خمسين لغة) المتنافسة لتكون لغة جامعة للجنوب (نفسه : ٣٠٢) . ولذا فإننا قد لا نأخذ خطاب المثقفين الجنوبيين حول تطوير لغاتهم مأخذًا جديًا . فقد غابت اللغات المحلية عن الحوار حول لغة التعليم ، الذي دار في مجلس الشعب الإقليمي في الجنوب في السبعينيات وتراوحت الآراء بين مفضل للعربية ومفضل للإنجليزية (نفسه : ٣١١) . ومع ذلك ، يمكن القول إن لغات الأقليات في الإقليم الجنوبي قد وجدت تاريخيًا حظًا من العناية لم تلقه لغات الأقليات في الأقاليم السودانية الأخرى . فقد استقرت تلك اللغات ، منذ زمان مدارس التبشير المسيحي ، الذي احتكر التعليم في الجنوب في إطار سياسة الاستعمار البريطاني لإدارة الجنوب بمعزل عن شمال السودان العربي المسلم ، كلغة تدريس أو مادة للتعليم في المدارس الابتدائية . كما أن مجلس الشعب للإقليم الجنوبي قد أنيطت به مهمة تطوير اللغات والثقافات المحلية وهي مهمة لم تُنَط بكيان إقليمي غير الجنوب (١٩٨٦ : ١١) وهذا القدر المتحقق من الاهتمام بلغات الجنوب مما ساق عشاري لتأكيد ، أن السياسة هي ساحة القرار الكبرى بشأن كفاءة وأهلية اللغات لتسوغ بين المتحدثين بها .

وجاء عشاري (١٩٨٦) بِنَفَس ناقد جداً لمشروع الوحدة الوطنية لاتخاذه حجة لتعريب التعليم والإعلام والمجتمع بأسره ولنشر خرافات تميز اللغة العربية عن لغات الأقليات قاموسًا ونحواً وأصواتًا . صور عشاري الوحدة الوطنية ، من قبل ، كدعوة جامعة صامدة تؤذيها دعوات الشتات والانطواء في لغات محلية . ولكنه في هذه الكلمة يشير صراحة إلى أن تلك الوحدة لا تتحقق إلا في سودان متعدد الألسن والثقافات ، في مجالات التعليم والإعلام والمجتمع (١٩٨٦ : ٩) .

وعاد عشاري مرة أخرى في ١٩٨٨ ، إلى التشديد على قانون سريان العربية وانحسار لغات الأقلية الذي لا يمكن رده لنفاذ التدابير التاريخية وآليات التعبير الاجتماعي التي من وراء ذلك القانون . وبناء عليه ، فهو يرى أن كل ما يمكن عمله تجاه انحسار لغات الأقلية هو

تعزيز العزيمة الجماعية لحماية هذه اللغات والمحافظة عليها واستخدامها من قبل المتحدثين بها . فهو يدعو إلى تخليص تباين القدرات اللغوية فى المجتمع من مصاحباتها التمييزية فى مجالات التعليم وفرص التوظيف بالنص على حقوق تلك اللغات فى الدستور ودعمها مؤسسيًا لغاية كتابتها وتمذجتها وتطويرها ولنشر الأدب المكتوب بها (١٩٨٨ : ١٨ و ١٩) .

مشهد أفضل لرؤية منزلة اللغات المحلية :

جوهر الموقف حيال مسألة اللغة المحلية - فيما أعتقد - هو عدم حاجتنا إلى إعلان دستورى بلغة رسمية . فنحن لا نحتاج إلى كثير اجتهاد لنرى بغير لبس أن للعربية دوراً تاريخيًا مرموقًا فى تماسك وحدة السودان الوطنية . إن الذين يردون هذا الدور إلى ميزات ضمنية فى اللغة العربية ، كلغة مخطئون . وكذلك يخطئ من يرد هذا الدور إلى آليات تاريخية لا نملك بإزائها فكاكًا ولا حيلة . وواضح من رصدنا لاتجاهات الأقليات فى الحياة إلى إقرار بذلك الحق ، لأن ثمة بشراً تدخلوا بهمة ليضعوا بصمتهم هم على آليات ذلك التاريخ . كما أن اتجاهات (لا محل لها من الإعراب) قد أذنت بدور متواضع للغات المحلية لم يكن يخطر لها على بال فى الخمسينيات والستينيات .

أميل من جانبى إلى وصف دور اللغة العربية التاريخى فى السودان فى حوارنا الراهن بأنه دور لغة التفاهم . فهذه هى الخدمة الممتازة التى تقدمها اللغة العربية لغالبية السودانيين المتحدثين بلغات أخرى . وهذا دور يلقى قبول السودانيين عن بكرة أبيهم . أما جعل العربية لغة رسمية فهذا دور مرسوم بسياسة تخشى أن تتربى به الدولة والجماعة العربية فيها على الاستعلاء والعنف . فمن دستورية وضع اللغة العربية ، كلغة رسمية ، يتقرر أنها لغة التعليم والإعلام والمكاتبات . وقد أعمانا هذا دائمًا عن تقدير الكدر والخسارة والمظالم التى تترتب على هذا الموقف .

فلأن اللغة العربية هى اللغة الرسمية تكون هى لغة المحاكم . وقد أشار باحث أنثروبولوجى إلى أن السكان بجبال النوبة فى غربى السودان يخلطون فى مصطلحات القرابة ، حين يترجمونها أمام المحكمة من لغتهم إلى العربية ، مما يشوش على سلامة الإفادات والإجراءات تشويشًا اضطر معه القضاة غالبًا إلى ترك شأن هذه القضايا لأهل الحل والعقد فى البلد . وقال قاضى كادقلى ، حاضرة جبال النوبة ، لجريدة الصحافة

(١٥/ ١/ ١٩٧٨) : إن محكمته تحتاج إلى مترجم وذلك لتعدد الألسن بهذه المديرية . فرغم معرفة الأكثرية للعربية إلا أن الإفصاح لها يكون متعثراً فى بعض الأحيان .

وتقف مأساة حسن وحسين ، وهما طفلان من إقليم دارفور بغرب السودان قتلا أسرتهما عام ١٩٧٣ ، شاهداً على بؤس اعتماد العربية لغة للتعليم بناء على الدستور . فالمأساة تقف شاهداً على انفصام المعرفة عن اللغة . فحسين كان يتحدث العربية ، وهى ليست لغة أم فى جماعتهم ، وتوقف عن ذلك لما اكتشف أنه يلحن فى عربيته بأصوات رطانته . وجاء لحسين أمر من ليلة القدر وهو نائم أن يطهر عائلته بالقتل . وامتثل حسين للأمر وراح يصدر الأوامر لأخيه بجلب السيف والقتل بالعربية الفصحى مستعينًا بآيات قرآنية . وكانت الكارثة فى أحد وجوهها معرضًا لسيكولوچية اللغة .

واللغة الرسمية لغة المكاتب . وقد احتجت جريدة الفجلنت ، التى رأس تحريرها السيد بونا ملوال أحد وزراء الإعلام على عهد نميرى (٦ سبتمبر ١٩٦٦) ، لأن وزارة الداخلية كانت ستوقف ترقية الموظفين الذين لا يعرفون العربية من الترقى إلى سكيل (H) لأن ذلك يجافى قرارات مؤتمر المائدة المستديرة (١٩٦٤) أن يكون هناك تمييز على أساس اللغة أو الدين أو العرق . وكان مؤتمر المائدة المستديرة قد انعقد لبحث صيغة مثلى لعلاقات شمال السودان وجنوبه ، بعد ثورة أكتوبر ١٩٦٤ ، التى كان موضوع جنوب السودان إحدى بواعث نهوضها .

ولعل أقبح مظاهر رسمية للغة العربية هو افتراض الدولة أن من تحدث بها فهو سودانى ومن لم يتحدث بها فهو أجنبى ، وترتب على التعريف المركزى للمواطن من صيغة رسمية اللغة العربية ظلم كثير . فإبان المواجهة المسلحة بين المعارضة وحكومة نميرى (وهى المواجهة التى عرفت بأحداث « المرتزقة » ، لأن نميرى اتهم القوى العسكرية التى تحركت من ليبيا واحتلت الخرطوم بأنها عناصر أجنبية) عام ١٩٧٦ . كان الحديث باللغة العربية أو (الرطانة) هو فيصل فى التقرير بشأن الشخص إن كان مواطنًا أو مرتزقًا .

إعلان لغة ما لغة رسمية ليس إعلانًا محايدًا ، فهو يضفى على تلك اللغة قوة ونفاذًا وحزازات ، س رأينا كيف تتحول إلى أنواع من التعديات أو العنف .

سيبدو كسر صنم اللغة الرسمية صعبًا . سيحتج المحتجون باستحالة إدارة الدولة بغير لغة رسمية أو بتكلفته العالية . ولكن علينا أن نتذكر أن بلدنا نفذت أغبى المشروعات وأكثرها

تكلفة ؛ مثل بناء التنظيم الفرد ، الاتحاد الاشتراكى ، ولم تبخل عليها بالزمن أو الموارد . وبناء عليه ، فلا يصح أن نبخل بالخيال أو الموارد والزمن لنرتب مشروعًا لمنازل اللغة فى السودان نعبئ حوله الأفئدة والعقول السودانية لخلق أمن لغوى يطمئن إليه السودانيون جميعًا .

* * *

المراجع

١ - إبراهيم إسحاق إبراهيم : الأيام ١٧/ ١٠/ ١٩٧٥ و ٢٣/ ١/ ١٩٧٦ .

٢ - أحمد عبد الرحمن محمد

والطيب زين العابدين

: (التمازج الحضارى فى السودان) مجلة الثقافة السودانية ، العدد العاشر مايو ١٩٧٩ .

٣ - عبد الله على إبراهيم : أنس الكتب ، دار جامعة الخرطوم للنشر ص ٦٢ - ٧٢

: (الماركسية ومسألة اللغة في السودان) ، نشر ١٩٧٦ ، وتعيد نشره دار النسق قريبًا

٤ - عشارى أحمد محمود : العربية فى جنوب السودان (بالإنجليزية) دار فال للطباعة ، ١٩٨٣ .

: (جدلية الوحدة والعشتت : فى قضايا اللغة والوحدة الوطنية فى السودان) ورقة مقدمة لمؤتمر القومية السودانية والوحدة الوطنية ، الخرطوم ، ١٩٨٤ .

: محاضرة ألقاها أمام الأكاديمية العسكرية ١٩٨٦ .

: (أوضاع اللغات الأقلية ومستقبلها في السودان) ورقة مقدمة إلى ندوة الأقليات فى الوطن العربى ، الخرطوم ١٩٨٨ .

نحو حساسية فولكلورية لتوظيف الحكاية الشعبية(*)

التورط فى العالم - نقد العالم أم الارتداد عنه :

رشحت للقراءة مرة كتابًا اسمه (كيف تقرأ بطوط ؟) ، وهو كتاب فى نقد عالم وألاعيب الأمريكى الماهر « والت ديزنى» قائلاً : (والكتاب جدير بالقراءة وبخاصة فى وقتنا هذا الذى نكاد نتفق فيه على انصراف أطفالنا عمًّا نقدمه إليهم فى باب تسليتهم وتثقيفهم وانكبابهم على قراءات ومشاهدات لسنا نعرف كيف ستنشئهم وعلى أية صورة ؟ ولأى مثل وغايات ؟ وهذاوضع عصيب تعددت المحاولات لتفاديه . . . ومعظم هذه المحاولات نوايا حسنة وما يقعد بها دون مراميها أعقد ، وأكثر هذه الاجتهادات خطراً هو الظن أن انصراف أطفالنا عمًّا نقدمه عابر ، ويكفى لاستعادتهم مثلا إدخال الألوان والسلاسل (الكرتونية) فى مجلة (الصبيان) - (وهى مجلة الطفل السودانى الأولى - أو غيرها مما يستجد .

وغاب عن هذه الاجتهادات أن انصراف أطفالنا هو وجه من وجوه تورطهم فى العالم، سمعوا المزمار ولبّوا ، ووقعوا فى الشراك ، وستكون استعادتهم عملاً صعبًا لانطوائه على نقد العالم وتجارة التسلية فيه خاصة) .

غير خاف أننى أستند على حكاية (الزمار والأطفال) الشعبية لتصوِّير المدى الذى تورط فيه أطفالنا فى العالم ، ومؤكد أننا نريد بمشروع توظيف الحكايات الشعبية لتعليم وتهذيب وتسلية الأطفال أن نستدعيهم من سحر الزمار والمزمار الذى يزج بهم فى تكنولوجيا الرعب والتغريب ، وهذا مطلب أبوى ووطنى مشروع ولكن تبقى دون تنفيذه مخاطرة نقد العالم؛ نقد مركزية الحضارة فيه، ونقد أنفسنا لأننا كلنا متورطون فى القبول البديهى للعالم .

(*) قدمتها إلى ندوة عن استخدام الحكاية الشعبية فى التعليم انعقدت بقطر فى مارس ١٩٨٩ ونشرتها مجلة المأثورات الشعبية فى مجلدها الخامس ، عددها السابع عشر ، عام ١٩٩٠ .

سيكون حديثى مراوحة من محاذير إلى محاذير بشأن توظيف الحكاية الشعبية ، والمحاذير أكثر ما يحتاج إليه المتحوط الحذر الذى يعرف أنه بصدد حملة يجردها على العالم .

وقبل المحاذير ، أبدأ بطرد بعض الأفكار البسيطة التى قد تراودنا ونحن بصدد توظيف الحكاية الشعبية للأطفال .

ينبغى ، أولاً ، أن لا نتصور أننا إذا اتجهنا إلى الحكاية الشعبية أننا قد وصلنا إلى النقطة الصواب حول خصوصيتنا ، وأننا قد انقطعنا عن العالم اللزج إلى ما يميزنا ويعطينا قيمتنا المتفردة . فالحكايات الشعبية هى التراث العالمى المؤكد الذى نشارك فيه بإبداعية على خلاف مشاركتنا فى أى شىء آخر مثل التكنولوجيا أو حتى الرياضة ، ولهذا استقام أن تندرج حكاياتنا الشعبية فى نظم الفهرسة العالمية ، ربما اعتقدنا أن هذه المأثورات هى الدليل القاطع على خصوصيتنا ، ولكن الأمر خلاف ذلك ، إننا حين نتوجه إلى الحكايات الشعبية إنما نتفتح على العالم أيضا .

وسنجد ثانيًا فى تلك الحكايات الشعبية وقائع محرجة كثيرة وسنحتار فى نسبتها إلى تراثنا وقيمنا ومثلنا كما نصورها لأنفسنا ، فقد وجدت الأستاذ/ عبد الكريم الجهيمان يتبرأ من حكاية شعبية تعرضت لعلاقة غير شرعية بين والد وابنته ، بقوله إن الجدة التى كانت تحكى للأطفال قدمت لتلك الحكاية قائلة : (إننى سوفَ أقص عليكم قصة ليست من بيئتنا ولا محيطنا) وعندنا فى السودان (حجوة) رائجة عن فتاة جميلة اسمها (فاطمة السمحة) تغرز شوكة فى رأس عجوز لتأخذ جلده وتتدثر به ، وكانت فاطمة قد سألت العجوز نفسه كيف السبيل إلى سلخ جلد الرجل العجوز ، وقد تعوذ الرجل قبل أن يكلمها ، وعادت فاطمة لتفعل ذلك من غير وازع تردد .

لقد بدأت دراسة الفولكلور (والأسطورة بخاصة) حين توقف الدارسون عالميًا على المفارقة بين ما عرفه الناس عن رقى الإغريق القدماء وبين ما ورد فى أساطيرهم من بشاعات مثل ابتلاع الآلهة للناس وغير ذلك . وقد كانت هذه المفارقة الأصل فى منشأ نظريات تحليل الأسطورة المبكرة . فقد قال ماكس ملر : إن تلك الأساطير مجرد مجازات لصراع القوى فى الطبيعة ولا علاقة لها بواقع الإغريق الاجتماعى ، وقال منظرو المدرسة الأنثروبولوجية إن تلك المشاهد البشعة هى مخلفات من العهود البدائية تسربت فى الأساطير ولا تعكس واقع الإغريق الذين عرفنا عنهم الرقى والتهذيب .

وهكذا لا مهرب ، أننا حين نتوجه إلى الحكاية الشعبية لا نرتد تلقائيًا إلى حالة بسيطة من الانقطاع عن العالم ، وأننا حين نتوجه إلى تلك الحكايات قد يصعب علينا جدًا التعرف على أنفسنا وثقافتنا فيها ؛ لأن بعضها يحتوى على بشاعات لن نريد أن تكون عنوانًا لنا .

التوظيف - متاعب الفولكلورى :

لعل توظيف الفولكلور أقدم من الفولكلور ذاته ، وقالت لنا البروفيسيرة لندا دق فى حديث قريب لها بالخرطوم إننا ينبغى أن نهجر نهائيًا فكرة أن الفولكلور هو إبداع أثيرى لجماعات شعبية مستغرقة فى حدود ضيقة من الأضغاث والأحلام .

ومع ذلك ، فقبول حقيقة توظيف الفولكلور (الاستعانة به ، تسخيره ، استخدامه . . إلخ) صعب جدًا على الفولكلورى الذى يقشعر لهذه الدعوة ، وللفولكلورى عذره . يكفى أن النازية قد جندت الأخوة قرم فى جحافل جيوشها النفسية السفلية ، وينظر الفولكلورى بقلق إلى (تسويق) الفولكلور فى أشغال السياحة وغيرها . وقد اخترع الفولكلورى الأمريكى ريتشارد دورسون مصطلح الـ(Fakelore) للإشارة إلى تزييف الفولكلور من خلال بعض عمليات استخدامه ، وهذا مؤشر إلى أن الفولكلورى يصاب بخوف خاص من (توظيف الفولكلور) وهو خوف علينا أن نضعه فى اعتبارنا فى أى مشروع هادف إلى توظيف الفولكلور .

إننى سأسوق جملة من المحاذير لمشروع التوظيف الذى يجد منى كل ترحيب ، وسأغلف هذه المحاذير بعرض للموقف الراهن فى علم الحكاية الشعبية ، وهو عرض أريد له أن يكون إطارًا ننمى به حساسية فولكلورية نقترب بها من مهمة توظيف الحكاية الشعبية . وستكون عناصر هذا الإطار كما يلى :

١ - إذا كنا بصدد ابتدار مشروع عن الحكاية فيلزمنا أن نلم بمنزلة (الحكى) وخطره فى الحياة، كما تكشف عنه الدراسات الأثنوغرافية والفولكلورية المعاصرة . فـ(الحكى) ذو دلالة كبيرة على مفهوم الشخص فى المجتمع وله ترميز مهم فى العمليات الاجتماعية .

٢ - إذا كنا بصدد نقل حكايات من حال الشفاهة إلى الكتابة (أو التقنيات الأخرى) فلابد أن نقف على ما توصلت إليه علوم الاتصال والفولكلور فى خصائص الشفاهة والكتابة .

٣ - إذا كنا بصدد توظيف حكايات شعبية فيصح أن نطلع على نقد الفولكلوريين لممارسات سبقت فى مثل ذلك التوظيف .

ستشغل هذه المحاذير الجزء الأول من الورقة . أما الجزء الثانى منها فسيلتفت إلى تطبيقات سودانية فى توظيف الحكاية الشعبية فى تربية الطفل وأدبه ، وسأتعرض لحالتين : (١) حالة جرى فيها بالفعل توظيف لهذه الحكايات فى برنامج للمكتبة المدرسية . (٢) وحالة توفرت لها كل الظروف لاستخدام الحكاية ، ولكن حالت نظريات سياسية تربوية دون ذلك الاستخدام .

الحكى والحكايات :

الإنسان Homo sapens من حيث قوامه فى الطبيعة ، وقرر الفولكلوريون أن يسموه Homo narran لفرط ولع الإنسان بالحكى ، ويعرف الحكى بأنه الطريقة التى تتحول بها تجربة ما إلى إفادة كلامية ، والحكاية وسيط لتوصيل التجربة وهى أعلى مرحلة من (الجملة)، فبينما تصل الجملة الكلمات بعضها بعضًا نجد الحكاية تربط أفعالاً وأحداثًا .

تتعاظم الدراسات حول (الحكى) ، وبخاصة فى إطار مفهوم الأداء Perfaman ، الذى يجد قبولاً كبيراً فى النظرية الفولكلورية ، ويدرس الحكى الآن على أنه مفتاح للشخصية ، فقد كتبت لندا دق عن زوجين فى مدينة شيكاغو لكل منهما ميل مختلف فى الحكاية ، فبينما يحكى الرجل النكات التى تهزأ بالمقدسات أحيانًا نجد الزوجة متخصصة فى حكايات قصص الخوارق والكرامات ، وقد تناولت دق جدل هذه العلاقة الزوجية بتوفيق كبير بدت فيه هذه العلاقة بين الزوجين نسيجًا من محض (حكاوى وحكاوى مضادة) . ويدرس الدارسون النكتة والمثل والحكاية على أنها أدوات يناور بها المتكلم فى مجرى الكلام ويحقق بها استراتيجيته فى العمليات الاجتماعية .

ديناميكية الشفاهة :

ولأننا سننقل الحكايات الشعبية فى الغالب من حال الشفاهة إلى الكتابة فى توظيفنا لها لزم علينا أن نقتبس من المباحث الحديثة الجارية فى ديناميكية الشفاهة ، فقد رتب أوكسل أولرك ما أسماه القوانين الملحمية وهى القوانين العامة لإنشاء كل أنواع القصص الشفاهى ، وقد جاء أولرك بعدد منها مثل :

١ - قانون البداية وقانون النهاية : فالحكاية الشعبية لا تبدأ بفعل مفاجىء ولا تنتهى بقطع وعجل ، فهى تبدأ من الهدوء إلى الإثارة وتنتهى من الإثارة إلى الهدوء .

٢ - قانون التكرار : فى الأدب المكتوب هناك وسائل شتى للتأكيد ، فيمكننا القول إن (الشىء أحمر فاقع) ولكن الحكاية الشعبية تفعل ذلك بالتكرار أو بميزات الصوت مثل قولك (أحمر أحمر) أو (أحمر) .

٣ - قانون اقتصار المشهد على عنصرين : فالمشهد فى الحكاية الشعبية لا يسع أكثر من شخصين .

٤ - قانون المقابلة : الحكايات تقوم على المعارضات المتطرفة مثل الشاب والعجوز ، الشر والخير وغيرهما .

وقد وجد ملمان بارى (١٩٢٨) حلاً لـ (السؤال الهوميرى) فى الإنشاء الشفوى ، فقد كان هناك من يشك فى وجود شخص باسم هومير لأنه حلل (الإلياذة) و (الأوديسة) إلى طبقات فوق طبقات من قطع الشعر الملحمى الذى اجتمع بعضه فوق بعض بغير حاجة إلى مؤلف ، وهناك من كان يعتقد بوجود هومير نظراً لتماسك الملحمتين الذى يدل على وجود مؤلف واحد ، ومن هنا نشأ فى الدراسات الكلاسيكية السؤال الهوميرى : هل هناك هومير أم لا ؟ .

وجاء حل هذا السؤال الهوميرى على يد ملمان بارى الذى قال : إن خصائص الشعر الهوميرى مردودة إلى الاقتصاد الذى تستلزمه طريقة الإنشاء الشفاهى وأن هذه الطريقة مما يمكن الاستدلال على عناصرها بدراسة الشعر نفسه . وقد نبه اكتشاف بارى لأول مرة أنه يمكن دراسة الإنشاء الشفاهى بغير المواضعات والمواصفات التى استقرت فى تحليل ونقد النصوص الشعرية المكتوبة . وبنى ألبرت لورد نظراته فى كتابه (مغنى الحكايات) على الأسس العامة التى وضعها أستاذه بارى .

وتتطور دراسات الشفاهة الآن تطوراً ملحوظًا كما نرى فى كتاب رويرت أونق « الشفاهة والكتابة » الذى حاول فيه تحليل الديناميكية السيكلوجية للشفاهيات .

نقـد التوظيـف :

لعل أكثر أبواب الحكاية الشعبية حيوية على أيامنا هذه هو النقد الذى تتعرض له الحكاية الشعبية الأدبية ، وهذه الأخيرة هى التوظيف الذى جرى للحكاية الشعبية الشفاهية فى أوروبا خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، وأبرز الناقدين للحكاية الشعبية الأدبية هو الدكتور جاك زابيز الذى صدر له مؤخراً كتاب (كدح وعذابات ذات الرداء الأحمر) ، وقد درس فى هذا الكتاب ، وفق مفهوم طبقى اجتماعى ، مصائر هذه الحكاية الشعبية وصورها حين تحول بها الكتاب من الشفاهة إلى التدوين .

فقط لاحظ زابيز أن الكاتب الفرنسى بيروو (الذى كتب قصة ذات الرداء فى القرن الثامن عشر) قد سحب من صورته الأدبية للقصة موتيفات العنف وتلك التى يشتم فيها الجنس ومع ذلك جعلها قصة خالدة على الأجيال . وقد أضاف بيرو موتيف الرداء الأحمر الذى لم يكن فى الحكاية الشعبية ، ولاحظ زابيز أن بيروو أوقع ذات الرداء الأحمر فى براثن الذئب ، بينما احتفلت الحكاية الشعبية بذكاء تلك الفتاة وهروبها بشكل مستقل من براثن الذئب .

ومن رأى زابيز أن القصة الشعبية الأدبية إنما كتبت من وجهة نظر البرجوازية الفرنسية ، حين بدا لها أنها تواجه مشكلة الطفل كسن عمرية جديدة ذات احتياجات ومشاغل مبتكرة . فلأول مرة انفصل فى فرنسا آنذاك (الطفل) عن (البالغ) ، بينما كان الطفل فى السابق بالغًا صغيراً يصلح له كل ما يصلح للبالغ . وكان على البرجوازية الفرنسية أن تعمل لإدخال ذلك الطفل فى الحضارة على ضوء المعانى الخلقية المحددة لتلك الطبقة .

وقد ترتبت على هذا التوظيف تغييرات ملموسة أجراها الكاتب على الحكاية الشعبية . فقد اختلفت ذات الرداء الأحمر فى الحكاية الشعبية عنها فى الحكاية الشعبية الأدبية ، فذات الرداء الأحمر الفلاحة قاصدة ، مباشرة ، شجاعة ، ولها احترام لعقلها . أما ذات الرداء الأحمر البرجوازية فهى جميلة ، دلوعة ، مخروبة ، ولا حيلة لها .

ونحتاج إلى مثل هذا المنهج النظرى الناقد (مهما اختلفنا حول ما توصل إليه من نتائج) حتى نصون مشروعنا لتوظيف الحكاية الشعبية من النفعية والفرضية والنظرة التربوية البسيطة التى تريد أن تفرغ من كل هموم تربية الطفل بضربة بسيطة هى توظيف الحكاية الشعبية .

سيتجنب مشروع توظيف الحكاية الشعبية مواطن الزلل إذا اهتدى بعلم الحكاية الشعبية ومستجداته . فمستوظف الحكاية سيفيد كثيراً إذا ألم بطرف مناسب من أسرار حيوية النصوص الشعبية التى تستهويه وتسحره ، وهى أسرار مركوزة فى خصائصها التى هى موضوع علم الحكاية الشعبية .

تطبيقات سودانية :

يتطرق الجزء الثانى من الورقة إلى أنواع من توظيف الحكاية الشعبية فى السودان :

الحالة الأولى :

- هى تجربة البروفيسير عبد الله الطيب (المربى ، اللغوى والشاعر والباحث) التى أثمرت كتاباً رائجًا للأحاجى السودانية .

الحالة الثانية :

- هى فرصة أهدرها التربويون بتعسف فى حين كان بإمكانهم الاستفادة منها لاستخدام أنواع من الحكاية الشعبية بذكاء وسداد لتقريب مادة التاريخ للتلميذ .

الكتابة بلا مزاعم :(تجربة عبد الله الطيب)

نشر عبد الله الطيب مجموعات من الأحاجى فى الخمسينيات فى سلسلة اسمها **الأحاجى السودانية** كانت تصدر عن مكتب النشر التابع لمصلحة المعارف السودانية آنذاك . وقد أنيطت بالمكتب مهمة تزويد الطالب بالكتاب المدرسى وكتاب الاطلاع ، علاوة على إصدار مجلة للصبيان وأخرى للكبار . وقد شارك فى نشاط الكتب مربون كبار ، وإلى مطبوعات هذا المكتب الجميلة الممتعة يعود آباء اليوم بذاكرتهم كلما واجهوا إشكالات ثقافة أبنائهم ، وتعتبر فترة الكتب هذه هى فترة الناستولجى التربوية فى السودان الآن .

عاد عبد الله الطيب إلى إصدار مجموعات أحاجيه فى كتاب واحد بعنوان **الأحاجى السودانية** فى ١٩٧٦ من دار جامعة الخرطوم للنشر . وهو ينشر المزيد من هذه الأحاجى الآن فى جريدة (الأيام) السودانية ، ويعد بنشر هذه الأحاجى الجديدة فى كتاب .

وهناك إجماع من الآباء والأمهات بأن كتاب الأحاجى السودانية قد أسعد أبناءهم وبناتهم كثيراً ، ورأيت أكثر الصبيان يستغرقون فى قراءته بنهم عجيب ، وقد نفدت طبعته الأولى حالاً .

اقترب عبد الله الطيب من الأحاجى بلا مزاعم لغوية أو أيديولوجية أو أخلاقية .

صورة عبد الله الطيب العامة أنه لغوى متنطع حوشى العبارة ، وقد عاب عليه الدكتور/ طه حسين استخدام كلمة (الطخا أى السحاب) فى شعره ، فرد عليه عبد الله الطيب قائلاً : إن الطخا كلمة مترددة فى العامية السودانية ، وهذه الواقعة مع طه حسين مفتاح لمعرفة اليسر الذى يتحرك به عبد الله بين المستوى الدارج والفصيح فى اللغة . يرى أكثر الناس أن اللغة العربية إقليمان : عامى وفصيح بينهما أسوار ممتنعة إلا أن معرفة عبد الله الطيب التى لا تجارى بالعربية الكلاسيكية وبالعامية قد كشفت له الأنهار تحت أرضية الواصلة التى تتدفق بين الإقليمين .

الواضح أن عبد الله الطيب قد انتقل من بلاغة العامية إلى بلاغة الفصحى بما يشبه التزحلق لا التسلق ، فقد قضى عبد الله شطراً من عمره فى منطقة عرب الرباطاب فى شمال السودان التى هى منطقة استخدام متشعب ودقيق وبليغ للغة ، ثم قطع مراحله الدراسية حتى تخصص فى العربية الفصحى الدقيقة ، فعبد الله سبق حتى الواقعيين الاشتراكيين إلى كتابة حوار قصته (نوار القطن) فى أوائل الأربعينيات باللغة الدارجة ، وأنت لا تكاد تقرأ له بحثًا حتى يرد الكلمات الفصيحة إلى صورتها فى الدارجة السودانية مثل كلمات (يتر ، عب ، مرنق ، صؤاب) .

ليس لعبد الله مطلب أخلاقى من الأحاجى (الحكاية الشعبية) . فهو لم يجعل نفسه وصيًا ليقتطف الأحاجى من العبارات غير اللائقة (فى نظر من ؟) ، قال فى كتابه عام ١٩٦٧ أنه استبدل خاتمة الأحاجى (انحترت وانبشرت فى أست الصغير فينا) بـ (جاء هادم اللذات وهازم المسرات) ولكنه عاد فى مجموعته التى ينشرها حاليًا فى جريدة الأيام إلى (انحترت وانبترت) كأنه قد ضاق بالتزييف .

ولم يخفف عبد الله بشاعة فاطمة السمحة حين خلعت جلد العجوز ، كما ورد عنده ٣ مرات (يلعن أبو « ما يفعل كذا ») كما ، ووردت عنده كلمة (القضاف - القىء) بلا مواربة ، فقد تحدى الفنود فى حكاية ظلوت أخوت من البهم أيهم يفشى أجود المراعى ،

وللبرهنة على ذلك قال لهم العتود : « تعال نتقاضف » كما وردت فى (ظلوت) كلمة (أخرية) أى أجعله (يخرى) بلا حياء فى القصص .

وعبد الله يلزم الأسلوب التجريدى للحكاية الشعبية ولا يميل إلى الاقتصار بمثل (وهكذا) (وفعل ذلك ثانية وثالثة) و (هلمجرا) ، ففى حكاية (جفيل وجفيلة) يهرب جفيل وجفيلة على ظهر حصان من وجه الغول الذى يطاردهما ويجرى بينهما هذا الحوار :

جفيل : شايفة الغول .

جفيلة : شايفة مثل الحدية (الحدأة) وكلبة جنبو مثل الزرزور (طائر صغير) (جفيل يسرع) .

جفيل : شايفة الغول .

جفيلة : شايفة مثل الدحيش (تصغير جحش) وكلب جنبو مثل الفوير (تصغير الفار) .

ويتكرر الهروب وهذا الحوار ثلاث مرات بغير أن يضيق عبد الله بذلك ، وفى ولائه للأسلوب التجريدى يلجأ عبد الله الطيب إلى مفردات اللغة لتصوير عظم أو قوة أو ضعف الحادثة أو الشىء أو العاطفة أو السلوك ، فهو يصور مقدار الأشياء بالتكرار :

١ - فهو يقول (انقدت بطن « كلب الغول » طرق طرق) ، وليس انقدت بطن الغول وصدر صوت انفراطها مدويًا .

٢ - وهو يقول (وقعد يأكل ويأكل) وليس يأكل بإسراف يكاد لا يشبع .

٣ - وهو يقول (يشخر شخر شخر) وليس يشخر شخيراً متصلاً عميقًا .

ويكتب عبد الله أحاجيه بعفوية سائغة لا يجعل الأسئلة من مثل (العامية أم الفصحى) (الأخلاق أم عدمها) تعكر عليه صفو الفن فى التبليغ ، فهو يكتب حوار شخصياته بالعامية أو الفصحى ببوصلة سرية ، فمع أنه يلتزم العامية فى الحوار فى الغالب إلا أنك تجد مثلا الولد يقول لأخته (دعنا نهرب من هذا البيت) وتقول الأخت لأخيها (إن أبانا يسمع كلام زوجته) ، علمًا أنه فى نفس الحكاية تجد عنده من يقول (الضيفان أكلوا كل حاجة والكسرة كملنها الخدم حين القدر داك فيه لحم انتظروه ينجض « ينضج ») .

وحتى فى النص تضطره الصيغ الجاهزة إلى التزام الصورة العامية مثل (الغول حسيسة دهر ، ونومه شهر) .

ولكنه يحاول بجد أن يرسم الكلمة بصورة تحتمل القراءة الفصيحة والعامية ما استطاع مثلا (مرحبًا بكن) يمكن أن تقرأ عاميًا مرحبًا بكن . وهذا مبحث يحتاج إلى تطويل . ربما نرد نجاح كتاب الأحاجى السودانية إلى أنه لم تسبق الاقتراب من الأحاجى التى تناولها أية مزاعم تربوية (سوى الإمتاع) فالصورة التى استقرت عليها أحاجيه صادرة عن حب استثنائى لهذه الحكايات ممن استمع إليها بشغف طويل حتى تحول إلى راوٍ عادى لها .

فهو لم يهجم على الأحاجى بعدة التربوى (على أن عبد الله الطيب تربوى قديم متمرس) ولا بعدة اللغوى (على أن هذا تخصصه) ولا الوطنى (وكانت له خناقات كثيرة حول تعليم اللغة العربية مع المفتشين والمعلمين الإنجليز) ولا العروبى (وهو الذاكرة التى حوت أدب العرب ونظراتهم) .

إنه لم يهجم على الأحاجى بأى من هذه الأدوات التى كانت كفيلة بإخضاع الأحاجى إلى مساءلة ومراجعة وتحوير وتطوير . خلافًا لذلك حشد عبد الله الطيب كل هذه الخبرات حشدًا شفيفًا لتتآزر لإخراج الحجة كقطعة غالية من الفن البسيط الخطير .

وفرصة مهدرة - فى البدء كان التاريخ :

كنت أدور أجمع نصوص التراث فى القرى السودانية ثم أعرج على المدرسة الابتدائية فى القرية المعنية لبعض الأنس مع المدرسين ، وقد استقر عندى أن ثمة انفصالاً مقيمًا بين تلك النصوص التى تطرق أذنى من نوافذ المدرسة وفى دفتر المناهج ، فالطفل يسمع فى بيئاته نصوصًا تراثية ذات قيمة ذوقية عالية فإذا جاء إلى المدرسة افترضت المنهج المدرسى أنه لوح مسموح خال من كل معرفة وتسابق المدرسون يحقنونه بالمعرفة .

المدرسة الابتدائية السودانية كما جاء عند السيد/ قريفث (الذى صمم ذهنها ومناهجها فى الثلاثينيات من هذا القرن) انبنت على أنها مؤسسة غنية لمجتمع فقير ، فقريفث يقول : إنه بخلطة التلاميذ السودانيين اتضح له أن خلفيتهم الثقافية البيئية محدودة ، وتابع كتاب (مرشد معلم التاريخ للمدرسة الأولية) هذا التبخيس لإمكانيات الطفل الداخل للمدرسة الابتدائية فهو يقول :

(التاريخ سجل لأحداث بعيدة عن التلميذ ، فى أغلب الأحيان بعيدة عنه فى الزمان كما هى بعيدة عنه فى المكان ، وهى غالبًا ما تتعلق بآراء ومقاييس نادرًا ما يستطيع فهمها وتقديرها) .

وبناء على هذه الملحوظة التربوية فالتلميذ لا يعطى دروسًا فى التاريخ إلا فى السنة الثانية أو الثالثة الابتدائية ، ويصح هنا أن نسأل : هل صحيح أن التاريخ بعيد عن التلميذ كما يزعم المرشد ؟

وأجيب بالنفى ، فالتلميذ يأتى إلى المدرسة بحكايات كثيرة عن التاريخ ، فلربما جاء التلميذ بقصص (تجارب شخصية) منقولة عن جده الذى اشترك فى حروب المهدية ، أو عن والده الذى اشترك فى بناء خط السكة الحديد ، أو جدته التى زارت ضريح ولىّ فى طرف من أطراف البلاد لأسرتها عقيدة فى كراماته وبركته . وغالبًا ما يأتى التلاميذ إلى المدرسة بعد أن اتشبعوا بزيارات متكررة لمواقع أثرية أو تاريخية فى ظهر قريتهم أو سمعوا (حكايات شارحة) لتلك المواقع ، فالتاريخ الذى يحمله أطفال قرية مسكفيشو (التى هى فى بلاد النوبة السودانية) إلى المدرسة كفيل بلفت نظرنا إلى الكم الهائل من الحكايات التى نهدرها ، والتى كان يمكن أن نوظفها فى التدرج بأولئك الأطفال فى التعرف على التاريخ من واقع تجاربهم الباكرة معه .

فى عيد الفطر بوجه خاص يستأجر الأولاد فى قرية مسكفيشو مركبًا شراعيًا ويتنزهون بها فى النيل ويذهبون بها للبر الشرقى حيث جبل الصحابة ، ففى الجبل ضريح سيدنا أمير عمر ويقال : إن أمير هذا هو أحد الصحابة (صحابة الرسول) (ص) دفن هنا فى النوبة ، وأقيم عليه ضريح ومزار ، ويصعد الأطفال الجبل وفيه بئر قديمة قيل : إن الجن هو الذى حفرها فى قديم الزمان بالإبر ، وبالجبل آثار منازل سكنية قديمة .

أما أولاد الضاحية الشمالية من مسكفيشو فهم يذهبون إلى سلسلة الجبال والتلال على الأرض الممتدة المترامية خلف الجبال ، فيجدون هناك بقايا حيوانات وخيول (عظام إبل وخيول ، أوتاد ، قطع من الحبال . ، جدوات . . . إلخ) ، ويجد الأطفال شظايا قنابل ومتفجرات . وهذه آثار موقعة أرقين بين جنود المهدية والإنجليز التى جرت فى ١٨٨٩ .

أما أولاد المنطقة الوسطى فيذهبون إلى الفلاة ثم إلى حجر أحمر منبسط مساحته ٥٠ مترًا مربعًا وفيه نقوش تاريخية ، وفى تلك المساحة الصخرية توجد ٨ حفر قدت على نسق واحد ، وتأتى إلى هذه الحفر كل الطيور لتشرب من الماء الذى تختزنه فيصطادها الأولاد ويشيع فى المكان جو مهيب من السحر والتاريخ .

هل هذه بيئة محدودة كما يقول قريفث ؟ هل التاريخ بعيد جداً عن هؤلاء التلاميذ كما يقول مرشد التاريخ ؟ يأتى هؤلاء الأطفال إلى المدرسة بذخيرة من التاريخ أهم ما فيها الدليل التاريخى الذى يتمثل فى الآتى :

(أ) أسطورة المنشأ أو الأسطورة الشارحة .

(ب) بقايا العظام .

(جـ) الرواية الشفاهية .

المربون هم الذين يظنون التاريخ حالة من التدرج من الأسفل إلى الأعلى ، من القديم إلى الجديد ، وهو حالة علوية لا علاقة لها بالبشر والأطفال خاصة ، ولذا يبدأ التاريخ فى الصف الثانى الابتدائى بكتاب اسمه (نحن وأجدادنا) ويبدأ درسه الأول بالعصر الحجرى. فتصور ! .

لقد كان ممكنًا لمدرس التاريخ (لو لم يصادر المرشد حسه بالمعطيات التربوية حوله) أن يبدأ بالعصر الحجرى ، لو كان فى القرية حوله موضع يخشاه التلاميذ ونسبته إلى العصر الحجرى مؤكدة ، وبغير ذلك يمكن أن يبدأ التاريخ فى كل مدرسة بالمعطيات التاريخية الحقيقية التى يأتى بها التلاميذ إلى حظيرة المدرسة . وستلعب الحكايات فى التعليم المرن للتاريخ دوراً كبيراً . غير أن التربويين يتمسكون بمركزية المنهج والتوجيه ويرتكبون بذلك حماقة كبيرة لأنهم يفرغون تلاميذهم من رصيدهم التاريخى الملموس ليستبدلوا لهم ذلك بتاريخ مجرد اعتباطى .

خاتمة

إن توظيف الحكاية الشعبية فى أدب الأطفال مشروع قومى وثقافى مميز ، ولم أقصد من المحاذير التى سقتها تثبيط الهمة أو تعقيد المهمة . على العكس من ذلك لقد أوردت هذه المحاذير حتى نوطن النفس على عظم المهمة وأننا لن نقترب منها كيفما اتفق ، وسنحتاج إلى هذه الحساسية الفولكلورية فى توظيف الحكاية التى وصفها البحث ، إذا أردنا الإحسان إلى أطفالنا بأدب يمتع ويسحر ويهذب وينطبع فى أدائهم طول عمرهم .

* * *

ماخلف الحجاب فى حكايات المرأة السودانية (*)

يبدو أن دراسة الحكاية الشعبية فى أوروبا قد يئست من الوصول الى استنتاجات ذات معنى حول حكى (narration) النساء . فقد استقرت تلك الدراسة فى الوقت الحاضر على فكرة أن الرجال هم رواة تلك الحكايات بين الشعوب الأوروبية ، بعد أن نبذت اعتقادها السابق بأن النساء هن حارسات كنوز الحكاية[1] . فحتى موضوع « الأنثى » ذاته ، فى رأى هذه الفكرة الطارئة ، ليس مما يقال فيه أنه حكر خالص للنساء [2] . وترى وجهة النظر هذه أنه طالما أن النساء أكثر تقيداً بالبيت فهن لايجدن إلا مناسبات معدودة لترك القرية والضرب فى الآفاق ، مخاطرة واستزادة للمعرفة[3] . ومما يزيد الطين بلة أن الدارسين الأوروبيين للحكاية الشعبية قد انتهوا الى القول بأن حكى النساء كله قصص منقطعة بلا أصالة [4] . فالنساء بحسب هذا الرأى يحكين للأطفال ، ولذا فإن البالغين لا يأخذون حكيهن بجدية . وغير خاف أن دارسى الحكاية الشعبية فى أوروبا يظهرون حزازة فكرية ذات حماسة لمزيج من الذكورة والبلوغ فى نظرتهم لحكى النساء . بيد أن ليندا ديغ ، الفولكلورية ذائعة الصيت ، احترست بلباقة ضد هذه التحيزات السافرة . ونادت بالفحص الواعى للحالات الفردية للرواة من النساء والرجال ، ثم التقرير على ضوء ذلك عما إذا ما كنا حيال رواة مبدعين بغض النظر عن أنوثتهم أو ذكورتهم ، وعما هو نوع الحكى المستطلع فى كل حالة [6] . وعلى كل فإن الدعوة الى دراسة « علم جمال المرأة » تجد نصيرا فى الدراسات التى تلهمها حاليا نظرية ونموذج دراسات المرأة فى الولايات المتحدة وأوروبا فى العقود الأخيرة . فتجرى الآن دراسات لأجناس مختلفة من الحكايات التى ترويها نساء لكى يرى الدارسون النساء كما يرين هن أنفسهن وعالمهن الذى يعشن فيه [7] .

(*) نشرتها مجلة الدراسات السودانية فى مجلدها الحادى عشر ، عددها الأول والثانى فى أكتوبر ١٩٩١ .

وخلافا لأوروبا فإن دارسى الحكاية الشعبية الإفريقية والشرق أوسطية ، قد علقوا أهمية خاصة على حكى النساء . فعلماء الأنثربولجيا والفولكلور التزموا بالمفاهيم التى رأينا الدارسين الأوروبيين قد طرحوها ، فالحدوتة أو الحجوة فى قول حسن الشامى ، الفولكلورى المصرى والمقيم بالولايات المتحدة ، مرتبطة عادة بالنساء ، وهى غالبا ما اعتبرت « شغل نسوان » [٨] . وأشار دارسون مختلفون الى أن حصائل (repertoires) النساء من الحكايات الشعبية تدور حول مواضيع أنثوية مثل المنافسة بين الأخوات غير الشقيقات[٩] ، وأيديولوجية النظام الأمومى [١٠] ، والزواج المحرم [١١] ، ومنزلة النساء وقدرهن [١٢] . ويرى بعض الدارسين من تحليل مجمل لبعض تلك الحصائل أن حكى النساء منظور أن يجوّد فهمنا لإشكاليات النساء الوجودية والاجتماعية . فبواقع دراسة عن الاستخدام المتفاوت للتنكر (المقصود بذلك مثلا تنكر فاطمة السمجة فى جلد عجوز فى الحجوة السودانية الذائعة) وعن تبادل أدوار الأنوثة والذكورة فى حكايات شعبية أفغانية أوضحت مارجريت ملز البون الشاسع بين مايفترضه الرجال عن النساء وبين ماتعتقده النساء عن أنفسهن فى الذى يرد فى حكيهن [١٣] . وظاهر أن القول بأن فى حكى النساء إمكانية كامنة لمعرفة أدق بهن وبعالمهن ليس موضوع اتفاق بين الباحثين . فقد خلصت أريكا فريدل من تحليل بعض نصوص الحكايات الشعبية الفارسية إلى القول بأنه رغم أن هذه الحكايات تصور بدقة دونية المرأة فى المجتمع الفارسى ، إلا أنه لادخل محسوس لنوع الراوى ، ذكراً كان أم أنثى ، فى وجهة النظر التى تتخذها الحكاية ذاتها[١٤] . وتعتقد فريدل أن الرواة من النساء ، مثلهن فى ذلك مثل الرجال ، يحكين الحكايات من وجهة نظر رجالية [١٥] .

يريد هذا المقال أن يحلل حصائل بعض النساء والرجال من الحكايات فى جماعتين سودانيتين . وسنستخدم رمزية الحكايات والعواطف المضمنة لإنشاء (مثال النساء) و (مثال للنساء) والمفهومان مقتبسان من الأنثربولوجية شيرلى أردنر التى عرّفتهما على النحو التالى : (بعبارة « مثال للنساء » أعنى جملة الأفكار التى يتم بها تصوير النساء فى أذهان أولئك الذين « ولّدوا » (أو اخترعوا) المثال ، فى حين أنّ عبارة « مثال النساء » تستخدم فى الإشارة إلى المفهوم الذى تستولده النساء فى أذهانهنّ عن أنفسهنّ ، وهو مفهوم سيتضمن بالتأكيد بعض مفردات « مثال للنساء ») .

وسننظر إلى هذه الحكايات كجزء من الجدل المستمر لوجهات النظر الأنثوية والذكورية فى المجتمعات المخصوصة التى جمعت منها(١٧) . وواقع أن النساء والرجال الذين يحكون هذه الحكايات عن نساء ورجال هم مسلمون ، ممّا يزكى طريقتنا هذه فى النظر . فَبكَمُ النساء المسلمات بانقطاعهنّ عن الخوض فى شأنهنّ وشأن مجتمعهنّ قد أصبح مضربًا للمثل . غير أن هناك من يقول الآن : إنّ هذا البكم المأخوذ على المرأة المسلمة متوهّم . وجرى القول أيضًا أنّ وصف النساء المسلمات بالبكم يدل على محدودية دارسى أوضاع المرأة المسلمة ، أكثر من دلالته على المساهمة الفعلية لتلك المرأة فى الخطاب الجارى فى مجتمعها . فالإنثوغرافيون ، الذين حصروا أنفسهم فى دراسة الأداء الرسمى لقوى الحكم والإدارة العامة فى المجتمع الإسلامى ، قد انتهوا إلى التشديد على قوامة الرجال على النساء(١٨) . فدونية النساء الفطرية التى نجدها فى أمثال العرب المسلمين قد وضح أنها تعكس حزازة نوعية قارة فى هذه الأمثال لسيادة أيديولوجية الرجال عليها(١٩) .

إذا تركنا البنية المؤسسية الرسمية لمجتمع الرجال المسلمين جانبًا ، فإن تحليل الحصائل ، الذى نحن بصدده ، سيجعلنا نقف على الدرجة التى يمكن بها للحكايات أن تشكل أداة رمزية تستقوى بها المرأة المسلمة فى مجتمعها متخطية بصوت خطابها الجمالى عثراتها الاجتماعية المتأصّلة .

العينة البحثية للحكايات :

أخذنا الحكايات موضوع دراستنا من فولكلور قبيلة المسبّعات التى تقطن غربى السودان ، ومن فولكلور الجعليين الذين يسكنون شمال السودان . وتتكوّن حصيلة المسبّعات من ثمان حكايات ، خمس منها أدلت بها راويات من النساء . وتتكوّن حصيلة الجعليين من عشر حكايات ، أربع منها ممّا جاء عن نساء راويات .

دوّن حكايات المسبّعات آدم الزين ، الدكتور حاليًا فى الإدارة العامّة ، ونشرها فى كتابه **التراث الشعبى لقبيلة المسبّعات** ، الخرطوم (١٩٧٠) . أمّا حكايات الجعليين فقد سجّلها سيد حامد حريز أستاذ الفولكلور بجامعة الخرطوم ، ونشرها فى كتابه حكايات الجعليين الشعبية (بلومنتقن بالولايات المتحدة ١٩٧٧) . ووفرت لنا عناية الجامعيين تراجم مناسبة عن الرواة ، علاوة على معلومات عن السياقات الاجتماعية التى دونوا فيها تلك الحكايات .

ومن جملة ما وفره الباحثان من تلك المعلومات تبرز للعيان راويتان فريدتان فى حكيهما . والراويتان هما نعيمة جاد الله وأم نعيم حماد . أمّا نعيمة فهى أرملة فى الخامسة والخمسين من عمرها عام ١٩٧٠ ، حين التقى بها الباحث حريز . ووالد نعيمة من أعيان قبيلة الجعليين . وقالت نعيمة : إنّها تلقت حكاياتها عن نساء يكبرنها سنًا . فخلال فترة قضائها للعدّة أرادت هؤلاء النساء الأكبر منها أن يسلّينها برواية الحكايات لها حتى وقت متأخر من الليل . وبناء عليه ، فحكايات نعيمة ممّا وقع لها وهى مكتملة النضج وليس ممّا استقرّ عندها فى الطفولة وذكرياتها فحسب . وعلو قدر المرأة فى حكاياتها[٢٠] ممّا يمكن نسبته إلى كرم أرومة نعيمة وإلى تلقيها حكاياتها فى عمر متقدم ، وفى ملابسات الحزن والفقد والسلوى .

أمّا أم نعيم حماد ، الراوية المسبّعاوية ، فهى ابنة دار السلام محمد التى روت بدورها للجامع آدم الزين حكاية « زينبو وأم زميم »[٢١] . وكانت أم نعيم فى أربعينيات العمر فى عام ١٩٦٧ - ١٩٦٨ . وقد قاطعت أم نعيم زميلتها الرّاوية مريم عمّار ، التى أنهت حكاية « مريم والغول »[٢٢] أبكر ممّا تعتقد أم نعيم ، وأخذت مقود الحكاية وأكملتها بالصورة التى اتفقت لها .

ويبدو أنّ أم نعيم من نوع الرّواة الذين يلتزمون بنص محفوظ عن ظهر قلب للحكاية . فقد تعثرت مرّتين خلال حكيها واستعدلت الحكاية . وقد بدت أحيانًا فى تمام الصحو الفكرى ممّا لا يطاق[٢٣] فى راوٍ لحكايات جوهرها الخيال المسرف . فلأم نعيم تفسير عقلانى لتعليقات المتصنتين (جمهور مستمعيها) واعتراضاتهم على ما يرد فى حكاياتها . فحين روت « بيت الغول »[٢٤] سألها متصنت إذا لم يكن متاحًا للزوج أن يهرب من وجه الغول الذى ذهب لشأن له بعد أن أمره أن يذبح نفسه ، ويطبخها طعامًا له . وأغلقت أم نعيم باب الاجتهاد فى هذا الشأن الخيالى بقولها : إن الغول كان سيطاله طال الزمن أم قصر .[٢٥] وصوّب متصنت لحكايتها « بقرة اليتامى »[٢٦] بعض ما روته فيها وقال : إنّ زوجة الأب هى التى طلبت من زوجها أن يذبح لها بقرة أبنائه اليتامى ، وليس البصير الذى كان يداويها من الورم الناشب بحلقها كما ذهبت إلى ذلك رواية أم نعيم . بيد أنّ أم نعيم ذكرت للمتصنتين أنّ اعتراضهم غير ذى موضوع ؛ لأنّ زوجة الأب لم تكن فى وضع يسمح لها بالكلام نظراً لانسداد حلقها بالورم[٢٧] .

ولأم نعيم الرّاوية اعتقاد فى علو قدر المرأة اتضح من ملحوظة صدرت عنها وهى تدلى بحجوة « بيت الغول »[٢٨] التى تحكى عن الشدائد التى تعرّضت لها أسرة ما من جرّاء مجاعة ضارية . وتصورّ الحجوة الزوجة فى مصاف بطلة لها استطاعت بذكاء أن تدبّر شئون أسرتها خلال المجاعة لتجتازها تامّة لامّة . ومن جانب آخر ، فالحجوة تصوّر الزوج أشعبيًا أكولاً منقطعًا عن الفائدة . وفى موضع من الحكاية سأل الغول الزوجة أن تطهى له أحد أطفالها . وجاء فى حكى أم نعيم أنّ الزوجة قالت : « يا حسبنا الله » . ومع استفظاعها الأمر فكرت الزوجة وقبلت أن تفعل ذلك . ثم علّقت أم نعيم بشكل جانبى قائلة : (أنحن العوين ما دبارتنا كتيرة)[٢٩] . أى أننا معشر النساء لنا تدبير للأمور شديد سديد . ثم راحت تحكى كيف أنّ الزوجة وجدت فيلاً ميتًا ، قطعت منه الأجزاء الهشة من لحمه وطبختها للغول لكى يصح عنده أنّه لحم لطفل .

أمّا الرّاوى الجعلى فهو عبد الرحمن محمود برى الذى كان عمره ثلاثة وأربعين عامًا فى وقت زيارة الجامع له فى ١٩٧٠ . وهو « فكى »مقصود لأنواع الطب الإسلامى الذى اشتهر به ومن ذريّة ولى سودانى مشهور[٣٠] . وحكايات عبد الرحمن من نوع كرامات الأولياء التى تدور حول مآثر أجداده[٣١] . وبعض حكاياته لها مشابهة بمقاطع مختلفة ممّا ورد فى كتاب « **طبقات ود ضيف ا لله** » الذى حوى تراجم لسير الأولياء والعلماء والشعراء والصالحين فى دولة الفونج بالسودان (١٥٠٤ - ١٨٢١) .

قد يبدو من غير المناسب أن نقارن حصيلة من كرامات الأولياء ممّا رواه عبد الرحمن برى بحصيلة من الأحاجى التى روتها نعيمة غير أنّ هذه المقارنة مبرّرة من واقع وجهة نظر الجعليين أنفسهم حيال الحكى حيث يسود الميل لقصر أى جنس قصصى على أفراد مرحلة عمرية بذاتها أو فئة اجتماعية ما يحكونه دون غيرهم[٣٣] . « فمثال النساء » و «مثال للنساء » اللّذان نطمع فى استنباطهما من هذه الحكايات ينشآن جزئيًا من مثل هذا الموقف الاجتماعى تجاه الحكى الذى يقصر نوعًا من الحكى على جنس آدمى ، ذكراً كان أم أنثى . ولذا كان المعيار لاختيار حكايات عبد الرحمن برى لمقارنتها بأحاجى نعيمة فنيًا محضًا . فعبد الرحمن برى ذكر أنه يعيش فى نفس القرية التى تعيش فيها نعيمة ، ويخضع فيها لأحكام مقرّرة بشأن الحكى والجنس ، وقد ساهم بقدر من الحكايات مقارب لما ساهمت به نعيمة ، بيد أنه حرى بالمرء أن يبادر بالإشارة إلى نقصين مؤكدين فى عيتنا البحثية من الحكايات نذكرهما أدناه :

١ - لقد اقتصر تحليلنا على تلك الحكايات التى توافرت لنا فيها مذكرات تترجم للراّوى وتوضح سياق حكيه الاجتماعى والفنى . ومن أسف أنّ أكثر مجموعات الحكايات الشعبية التى بيدنا لا تكترث لتسجيل هذه المعلومات أو بيانها . وهذا الإهمال يسلب المرأة من نذر الفردية والإبداعية التى تقع لها من خطابها القصصى .

٢ - ليس يمنع الرجال حكى الأحاجى كونها مخصوصًا ثقافيًا للنساء فى مجتمع الجعليين . وربما من المفيد مقارنة ما تحكيه النساء من الأحاجى مع ما يحكيه رجال من تلك الأحاجى شذوذًا عن العرف ، الذى يقيّد الأحاجى برواية النساء ، لنقف بدقة على مثالى النساء اللّذين نحن بصدد بحثهما . بيد أنّ بعض الباحثين الذين درسوا حكايات روتها نساء ورواها بذاتها رجال أيضًا قالوا : إنّ كلاً من الجنسين يضفى على الحكايات وجهة نظره فى الناس والأشياء(٣٤) .

* * *



(أ) حكايات المسبعات :

حكايات الرجال والنساء التى نظرنا فيها عند المسبّعات تصف بنيتين متداخلتين هما البيت وخارج البيت . فالحكايات غالبًا ما صوّرت البيت كفضاء لعلاقة الزوجية ، غير أنّه ربما استوعب أخًا وأختًا . وتظهر فى فضاءالبيت الضرائر وزوجات الآباء أيضًا . ويشتمل خارج البيت على « الخلاء »ومعمور بالأنس أيضًا من أمثال البصراء فى العلاج وإسداء النصائح . ويسكن « الجنس » (أى غير البشر فى العبارة العامّية) فضاء الخلاء من مثل الغيلان وغيرها .

مدار حكايات المسبّعات تجارب مزلزلة تهدّد بتقويض البيت والاستراتيجيات والوسائط المختلفة التى جرى استنفارها لاحتواء تلك الزلزلة حتى يسترد البيت استقراره وعافيته . والتبعة فى وقوع هذه الزلزلة تختلف . فإذا كان الرّاوى ذكرًا ألقى التبعة على الزوجة ، ويتحمّل الزوج التبعة إن كانت الرّاوية امرأة . ويقع الاختلاف أيضًا فى نسبة الفضل إلى الزوج أو الزوجة فى استرداد المنزل استقراره لما أسفرا عنه من سعة فى الحيلة وسداد فى الأداء . فإذا كان الرّاوى ذكرًا ردّ الفضل إلى الزوج ، وترد المرأة الرّاوية الفضل إلى الزوجة .

فالرّاويات من النساء إجمالاً يلقين بتبعة تعريض البيت للاهتزاز على الأزواج . فحجوة « بيت الغول »[٣٥] التى روتها أم نعيم حماد ، تلوم الزوج لأنّ الغول اقتحم المنزل نتيجة لشرهه وجبنه . وتنسب الحجوة الفضل إلى الزوجة الذكية المتفانية استردادها أمن البيت بطردها الغول أخيرًا .

أمّا فى حجوة « مريم والغول » ، التى روتها مريم حماد وأكملتها أم نعيم حماد ، فقد جاءت بنت ما بالغول إلى داخل البيت . غير أنّه بتقدّم الحجوة نجد أنّ كلاً من الزوج والزوجة يتحمّلان قدرًا متساويًا من المسئولية فى عودة الغول إلى البيت . ففى الحجوة يتخذ الغول أشكالاً شتى ليجد منفذًا إلى البيت . فهو يتحوّل إلى كبش يشتريه الزوج لكى يذبحه فى سماية ابنه رغم اعتراضات زوجته . وبذا يجد الغول مدخلاً جديدًا للبيت . وحين

ينجح الزوج أخيراً فى قتل الغول تتحوّل قطرة من دمه إلى عقد يغرى الزوجة فتأخذه لنفسها ممّا يعود بالغول إلى البيت من جديد . وفى حجوة « بقرة اليتامى » ، نجد الزوج يذبح بقرة تركتها زوجة له سابقة لأطفالها . وكان حرّضه على هذا الفعل زوجته الثانية . وينتهى كيد هذه الزوجة الثانية إلى نفى أولئك الأطفال عن بيت أبيهم . وفى منفاهم بالخلاء يلتقى الأطفال بالطير الخدارى الذى يغدق عليهم ثروة طائلة . ويجد والدهم طريقه إليهم بعد حين فيأوونه فى حين يطردون زوجة أبيهم وأولادها .

وفى حجوة « زينبو وأم زميم »[٣٨] ، التى روتها دار السلام محمد ، تحسن الغولة تقليد صوت الأخ فيخدع الأختين فتفتحان له الباب . ويبتلع الغول الأختين ، وينجح الأخ أخيراً فى قتل الغولة واسترداد أختيه من أحشائها .

ومن حكى النساء أعلاه نجد أنّ الزوجة (والزوجة الأولى وأطفالها حيثما ورد ذلك) والقرابات المشتقة عن المرأة الزوجة (مثل علاقة الأخ والأخت) هى التى ينسب إليها الفضل فى صون البيت ضد العناصر المخرّبة التى تقتحم البيت فى إثر الزوج ؛ مثل الضرائر والغيلان ونحوهما .

فإذا نظرنا إلى حكى الرجال عند المسبّعات وجدناه تسيطر عليه موضوعات الزوجات « اللاعبات » (الخائنات لأزواجهنّ) والزوجات الأوائل اللائى يحسدن ضرائرهنّ التاليات لصغر سنّهن وجمالهن . ففى حكاية « الرجل وأصدقاؤه الثلاثة »[٣٩] التى حكاها آدم إبراهيم أحمد وفى حكاية « تمر البلية »[٤٠] التى حكاها متعلّم من شباب المسبّعات ، نجد الزوجات اللاعبات هنّ اللائى عرّضن البيت لمحنة الزلزلة . وهى زلزلة لم تنقشع إلاّ بفضل حكمة وسداد الزوج . وفى حكاية « شيخ مرزوق » ، التى رواها ذلك الشاب المتعلّم ، نجد أنّ الضرائر المتحاسدات يتحمّلن وزر الزلزلة التى تعرّض لها البيت بقدر متساوٍ . وانتهى الأمر بالزوج بطلاق أولئك الضرائر ليهيأ له العيش مع زوجته الصغيرة .

من الواضح هنا أنّ الحكايات التى يرويها الذكور تصوّر الأزواج كمدافعين أشاوس عن استقرار البيت . فالزوجات فى هذه الحكايات إمّا خائنات لحرمة الزوجية ، أو ضرائر تقدّمن فى العمر وقيض لشرّهن المبيت أن يهدم أمن المنزل هدمًا .

(ب) حكايات الجعليين :

يغلب موضوع البنت الشاطرة على أحاجى نعيمة . فعند نقطة ما من مسرد الحجوة يبدو أنّ البنت الشاطرة تدرك أنّ أنوثتها قد تمنعها من إحكام سيطرتها على الموقف الذى هى فيه . ولكى تأخذ بأسباب السيطرة فهى تتنكر فى جلد رجل عجوز(٤٢) ، أو فى صورة ملك الموت ، أو فى صورة بصير معالج(٤٣) . ففى حجوة « السرّة بنت بلال »(٤٤) تعين البنت الشاطرة أباها فى حل الألغاز التى ألزمه السلطان بحلّها وإلا قتله . واقتضى اللّغز الأخير من البنت الشاطرة أن تتنكر فى زى ولد وتذهب إلى دار سلطان ما لتقضى غرضًا مخصوصًا لسلطان بلدتها طارح الألغاز . وحين حلّت ببلد ذلك السلطان الأجنبى شك السلطان فى أنّها بنت رغم مثولها فى هيئة ولد . وحاول السلطان أن يهتدى إلى جنسها الحق بملاحظة الطريقة التى تأكل بها . فإذا هى تأكل « بسرعة وبشهية » كمثل أى رجل . وفى محاولة أخرى للتعرّف على جنسها أدخلها السلطان فى مخازنه المخصصة للذهب والسيوف ليراقب ردّة فعلها تجاه المادتين ، فإذا بها تسرع جهة السيوف كما هو متوقع من ولد .

وفى فقرة دالّة فى حجوة « بنت الفوّال »(٤٥) تتزوّج البنت الشاطرة أخيرًا ابن السلطان الذى احتالت عليه مرّة بعد مرّة . وفى ليلة دخلتها به صنعت دمية من الصمغ ووضعتها على سرير نومها واختفت هى تحت السرير . وجاء زوجها – ابن السلطان – الذى ذاق الأمرّين من حيل البنت الشاطرة ، واستلّ سيفه ، وضرب الدمية التى ظنّها تلك البنت الماكرة ، فشقها نصفين ضربة منتقم لنفسه . ولخيبة ابن السلطان ظهرت له زوجته البنت الشاطرة من تحت السرير .

يبدو أنّ أحاجى نعيمة توحى بأنّ خوضنا فى شأن قدر المرأة مقتصرين على المظاهر ، وحاكمين بها عليها ، ليس من السداد فى شىء . فحين قتل ابن السلطان الدمية وقبل بزواجه من البنت الشاطرة ، قبول اقتناع لا مراوغة وتحينًا لفرص الثأر ، فإنه قد اعترف بأنّه قد اقترن بندّ « أى مثال النساء » بعد أن تخلّص بسيفه هو نفسه من « مثال النساء » أى الدمية الطيعة أو الماكرة .

وعلى خلاف أحاجى نعيمة ، فإنّ حكايات عبد الرحمن برى خلو من المرأة . ففى حكايته « ماريا وفجغبوب » فإنّ دور الجنيّة الواضح هو الإنجاب تمامًا كآدميات النساء . وتلح حكاية « اللّعنة »(٤٧) على علاقة أبناء العمومة التى هى مبدأ الزواج المقدّم عند الجعليين . وتظهر الأهمية الخاصة لعلاقة الأخ بأخيه فى حكاية « درع الحديد »(٤٨) .

خاتمة

يبرز من تحليلنا لحكايات من حصائل المسبّعات والجعليين مثالان مميزان للمرأة . فهناك أولاً « مثال النساء » الذى يصدر عن الرّواة من النساء . وهو مثال يؤمّن على سعة قدرات النساء وكفاءتهن . وتحمّل وجهة النظر التى فى هذا المثال الأزواج مسئولية تعريض أمن البيت لأخطار مستمرّة داهمة - والزوجة الشرعية فى نظر المثال هى الزوجة الأولى . وحتى حين تتوفى هذه الزوجة فإنّ المتاعب التى يتعرّض لها أطفالها خلال تنشئتهم تشهد فى الحكاية على أنّ أمّهم هى الزوجة التى لا منازع لها . ويحتفى هذا المثال بالعلاقات الأمومية التى تشكل علاقة الأخ بأخته حجر الزاوية فيها . أمّا « مثال للنساء » ، من الجهة الأخرى ، فهو يصدر عن الحكايات التى يرويها الرجال . . فالنساء ، بحسب هذا المثال ، إمّا يؤدين دور الكومبارس فى دراما الرجال ، أن يسدن فى تلك الدراما كـ « لاعبات » مفرّطات فى عهد الزوجية .

تسود فى الفولكلور حاليًا وجهة نظر ترى فى الفولكلور ثقافة معاصرة متجددة ، فى حين ساد قبلاً النظر إلى الفولكلور كمادة ماضوية ، متحفية ، منقطعة عن الحاضر ، آيلة للزوال . ومن شأن هذه النظرة الجديدة أن تكشف أكثر فأكثر فكر النساء حيال إشكالهنّ الوجودى والاجتماعى ، كما تضمّنته الحكايات التى يروينها . ونأتى بالمثل التالى لنقارن بين النظرة السلفية للفولكلور والنظرة المعاصرة . فقد عدّ الفولكلوريون عناصر النظام الأمومى مثل توقير الخال والتى ترد فى « مثال النساء » خوالف عن نظام اجتماعى كان للمرأة فيه الصولة . وقد ساد ذلك النظام تاريخيًا ، ثم باد وتبقت منه تلك الشوارد فى قسم أثرى من السكان هم النساء(٤٩) . غير أنّ الفولكلورى الأمريكى بيتر سايتل قارب بين هذه الشوارد الأمومية وبين واقع الزوجات اليومى ، وهنّ يقمن مع أزواجهن بين أهلهم . وخلص ساتيل من هذه المقارنة إلى القول بأنّ هذه الزوجة المنقطعة عن أهلها بين قريبات زوجها ربما تعرّضت لاضطهادهن . وفى وحشتها وحرقتها ، ستمجّد عشيرة أمّها لتؤكد أهمية علاقة الدم من جهة الأنثى(٥٠) .

الهوامش

1. Linda Degh. **Folktales and Society**: 1969, P. 92.
2. Linda Degh, "**Some Questions of the Social Function of Story telling**" **Acta Ethnographica Academiae**, 6, 1957, P. 141.
3. **Degh, Folkales**, 1969, P. 92.
4. **Degh, "Some Questions"** P. 139.
5. **Degh, Folkales**. P. 90.
6. Ibid, P. 92.
7. Rosan A. Jordon and Susan J. Kalcik, Introduction to **Women's Folklore, Women's Culture** (Philadephia, 1985), P. Xii.
8. Hasan El-Shamy, **Folktales of Egypt**, (Chicago, 1980), P. X L Viii.
9. Ibid, P. Liii.
10. Peter Seitel, **See So that We May See**, (Bloomington 1981) P. 11.
11. Michael Jackson, **Allegories of the Wilderness**, (Bloomington), 1982, P. 146.
12. Sayyid H. Hurreiz, **Jaaliyyin Folktales**, (Bloomington, 1977), P. 171.
13. Margaret Mills, "Sex Role Reversal, Sex Change And Transvestite Disguies in Oral Tradition of a Conservative Muslim Community, "in Jordan andCalcik, **Women Folklore**. PP. 187-214.
14. Erika Friedl, "Women in Contemporary Persian Folktales," in Lois Beck and Nikki Keddi (eds.) **Women in Muslim World**, (Cambridge, Mass., 1978) PP. 631-633.
15. Ibid, P. 634.
16. Shirley Ardener, **Perceiving Women**, (New york, 1985), P. Xl.
17. Micael Jackson, **Allegories**, P. 262.
18. Terri Brint Joseph, "**Poetry as a Strategy of Power: The Case of Riffan Bercien Women** Signs, 5, (1980): 418.
19. Sheila Webster, "Women, Sex and Marriage in Moroccan Proverbs," **International Jornal of Middle East Studies**, 14 (1982): 181.
20. Hurreiz, **Jaaliyyin**, 31. 171.

(٢١) آدم الزين ، **التراث الشعبي لقبيلة المسبّعات** (الخرطوم ، ١٩٧٠) ، ص ٨٥ .

(٢٢) نفسه ، ص ٧٣ .

(٢٣) نفسه ، ص ٦٥ – ٧٦ .

(٢٤) نفسه ، ص ٦٥ .

(٢٥) نفسه ، ص ٦٧ .

(٢٦) نفسه ، ص ٨٠ .

(٢٧) نفسه ، ص ٨١ .

(٢٨) نفسه ، ص ٦٥ .

(٢٩) نفسه ، ص ٦٦ .

30. Hurriez, **Jaaliyyin**, P. 169.

31. Ibid, P. 32.

32. Ibid, P. 53.

33. Ibid, P. 32.

34. Ruth Benedict, **Zuni Mythology**, Vol 1 (1935), P. X1 11.

(٣٥) التراث الشعبي ، الزين ، ص ٦٥ .

(٣٦) نفسه ، ص ٨٥ .

(٣٧) نفسه ، ص ٨٠ .

(٣٨) نفسه ، ص ٨٥ .

(٣٩) نفسه ، ص ٩٠ .

(٤٠) نفسه ، ص ٩٤ .

(٤١) نفسه ، ص ٩٩ .

42. Hurriez, **Jaaliyyin**, P. 83-137.

43. Ibid, P. 90-143.

44. Ibid, 89-142.

45. Ibid, P. 90-143.

46. Ibid, P. 108-156.

47. Ibid, P. 124.

48. Ibid, P. 124.

49. Ibid, P. 66.

50. Seitld, see, P. 11.



المحتويات

مسلسل		الصفحة





عن الكتاب ...

وقف الدكتور عبد الله إبراهيم فى هذا الكتاب الفريد حول القضايا الفكرية والإنسانية فى السودان ؛ ليحذرنا من الازدواجية والانفصام فى الشخصية القومية بين العقل والأخلاق محذرًا من عدم الصدق والأمانة فى مواجهة القضايا القومية والإنسانية ، فيكون بذلك قد عاد بنا إلى أساس الأسس : الأمانة والأخلاق فى الحياة العامة . فهو ينتقد جماعة الأفروعربية أولاً لتصورها الخاطىء للأفريقى الجنوبى ونعته بصفات هو بعيد عنها . ولعل ذلك كان توهمًا منهم للواقع ، أو نقلا عن الصورة التى رسمها الاستعمار للأفريقى الأسود . إلا أن نقده للأفروعربية أشد وأهم ، عندما يكشف عن موقفهم الحقيقى من مسألة الحريات العامة والنمط الأسلم للتكامل القومى . فهو ينتقد جماعة الأفروعربية لما أبدته من قصور أخلاقى ، عندما اختبأت وراء الأفريقيين الجنوبيين كى تطالب بقدر من الحرية لذاتها فى الشمال متعللة بأنها تسعى إلى تحقيق الوحدة الوطنية والتكامل القومى فيقول : « الطريق فيما أرى ، إلى اطمئنان الجنوبيين وغيرهم من حملة الثقافة الأفريقية إلى أمنهم الثقافى ، يمر عبر تصدى العرب المسلمين للنعرات وأنواع التحريم التى تغص بها ثقافاتهم تصديًا بالأصالة عن أنفسهم ، لانيابة عن أحد » . فما قولهم : إن السودانى الجنوبى سموح ومتحرر فى سلوكه وإنه لابد من أن ندخله فى حياتنا فنعطيه قدرًا من تلك الحرية التى يتمتع بها فى الجنوب ، فنستفيد منها نحن ، كذلك فإنه يشكل هرباً من مواجهة مالابد من مواجهته ، أى الصراع المباشر لتحقيق الحرية وحقوق وراء الغير . فهو يقول : « ولاأحسب أن حملة الثقافة الأفريقية ممن يرغب فى الزج بهم كلاعبين رئيسيين فى أجندة تفتح وديمقراطية الثقافة العربية الإسلامية . فالأصح فى نظرى مثلا أن يدعو من يزعم أن تعاطى الخمر حرية شخصية إلى كامل حرياته الشخصية كعربى مسلم ، لا أن يتخفى وراء نسبته فى أفريقيا » .

[من المقدمة]

عن المؤلِّف ...

* كاتبٌ وأكاديميٌ وصحفيٌ ومسرحيٌ سودانيٌ ، تخرج فى جامعة الخرطوم وجامعة «انديانا» بالولايات المتَّحدة، ودرَّس بجامعة الخرطوم ، ويدِّرس حاليًا بجامعة ميسورى - كولمبيا .
* صدر له : « الصِّراع بين المهدى والعلماء » ١٩٦٨ ، وصدرت طبعته الثانية من «مركز الدراسات السودانية» فى القاهرة عام ١٩٩٥ . وحقق كتابًا فى « أنساب عرب السودان » (١٩٨٠) . وصدر له فى ١٩٩٤ كتاب فى الإنجليزية عن دار جامعة نورث وسترن للنشر ، حلل فيه العناصر الاجتماعيَّة والجماليَّة فى « مجازات السحر لعرب الرباطاب السودانيين » ، كما تنشر له جامعة الخرطوم - حاليًا - كتابه عن « تاريخ بادية الكبابيش » فى القرنين : الثامن عشر والتاسع عشر

DAR AL AMEEN دار الأمين طبع * نشر * توزيع

٨ شارع أبو المعالى (خلف مسرح البالون) العجوزة ت : ٣٤٧٣٦٩١
١ شارع سوهاج من شارع الزقازيق (خلف قاعة سيد درويش) الهرم
١٠ شارع بستان الدكة (من شارع الألفى) القاهرة ت : ٩٣٢٧٠٦